Zur

Beurtheilung des Kriticismus

vom idealistischen Standpuncte

von

Dr. J. Bergmann,
ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

Berlin, 1875.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn,
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 69. 70.

Karl Rosenkranz

zugeeignet

Vorwort.

Die Abhandlung, welche ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, hat den inneren Zusammenhang der Geschichte der Philosophie bis Kant zum Gegenstande. Sie ist ursprünglich als der erste Abschnitt einer Arbeit über die Bedeutung des Kantischen Systems gedacht, welche sich in ihrem zweiten Abschnitte mit den Grundzügen dieses Systems und in ihrem dritten mit der durch dasselbe hervorgerufenen philosophischen Bewegung beschäftigen sollte. Es sind hauptsächlich äußere Gründe, die mich von der vollständigen Ausführung dieses Gedankens vorläufig abzusehen veranlaßt haben. Im Begriffe, meinen gegenwärtigen Wirkungskreis mit einem gleichen an der Universität zu Marburg zu vertauschen, wünschte ich den Strebsameren und Begabteren unter meinen hiesigen Schülern eine Abschiedsgabe zu hinterlassen, welche sie an den Gedankenkreis, mit dem sie durch meine Vorlesungen vorzugsweise bekannt gemacht sind, zu erinnern geeignet wäre. Auch trieb es mich, den Gewinn, den ich aus jenen Vorlesungen für meine eigene Einsicht davon getragen zu haben glaube, für mich selbst darzustellen, bevor ich einen neuen Lebensabschnitt begönne. Freilich wäre auch diesen beiden Motiven vollständig nur durch die Ausführung meines ganzen Planes genügt worden, aber für eine solche fehlte die Zeit.

Es wäre leicht gewesen, die hier entwickelte historische Ansicht, von ihrer ursprünglich beabsichtigten Anwendung zur Beurtheilung der Lehre Kants ganz absehend, in der Form eines selbstständigen Ganzen darzustellen. Allein abgesehen davon, daß ich innerlich und äußerlich zu Kant in zu nahe Beziehung gekommen bin, als daß ich mich dazu hätte entschließen mögen, würde ich damit für eine etwaige Fortsetzung einen nicht unbedeutenden Vortheil aufgegeben haben.

Zu weiteren Beiträgen zur Beurtheilung des Kriticismus nach Maaßgabe des erwähnten Planes fehlt mir vor der Hand freilich das lebendige Interesse. Nachdem ich in den letzten Jahren die mir eigentlich am Herzen liegenden metaphysischen Studien hinter historische habe zurücktreten lassen, theils weil ich von diesen Hülfe gegen Schwierigkeiten, die dem angestrengtesten Nachdenken nicht weichen wollten, erwartete, theils weil es mir so im Interesse meiner akademischen Thätigkeit zu liegen schien, zieht es mich jetzt in dem Maaße zu jenen zurück, daß ich mich ausgedehnteren historisch-kritischen Arbeiten nicht in dem erforderlichen Grade würde hingeben können.

Nachdem ich hiermit die etwas eigenthümliche Form dieses Schriftchens zu entschuldigen gesucht habe, wird dasselbe keiner weiteren Bevorwortung bedürfen. Welche Bestrebungen es unterstützen, welchen entgegenwirken möchte, zu welchen Versuchen es anzuregen hofft, in welcher Weise es überhaupt der Wissenschaft zu nützen glaubt, wird schon sein erster Abschnitt deutlich genug zu erkennen geben.

Königsberg, im Februar 1875.

J. Bergmann.

Inhalts-Verzeichniß.

I.

Der idealistische Begriff der Philosophie und die Bedeutung des Kriticismus im Allgemeinen.

Die empirischen Wissenschaften gründen sich auf bloße Thatsachen und vermögen deshalb nur Erscheinungen und Accidentien des Seienden zu erkennen. Die Philosophie ist nach ihrem idealistischen Begriffe Erkenntniß des substantiell Seienden aus reiner Vernunft, gleichwohl aus Thatsachen. Begriff der intellectualen Anschauung. Dem Intellectualismus hinsichtlich der Erkenntnißweise entspricht der Spiritualismus hinsichtlich des Ergebnisses. Eintheilung der Philosophie. Die beiden Hauptwendepunkte in der Geschichte der Philosophie. Dogmatischer und reflektirender Idealismus. Kriticismus. Skepticismus und Materialismus. Verhältniß der griechischen zur christlichen Philosophie.

Alle Erkenntnisse, lehrte Kant, stammen dem Inhalte nach aus der Anschauung; Begriffe ohne Anschauungen sind leer; durch logisches Denken nach dem Satze des Widerspruchs können wir nur einen bereits vorhandenen Erkenntnißinhalt zergliedern und erläutern, keinen neuen erzeugen.

Für die gegenwärtige Untersuchung soll dieser Satz Kants als ausgemachte Wahrheit gelten. Es soll aber an demselben strenger festgehalten werden als es in Kants Lehre selbst geschieht. Denn diese beruht zugleich auf der entgegengesetzten Annahme, daß es einen Erkenntnißinhalt gebe, der nicht aus der Anschauung stamme und überhaupt schlechthin unanschaulich sei, nämlich denjenigen, welcher in den Kategorien und den Grundsätzen des reinen Verstandes, in den letzteren allerdings mit Anschaulichem gemischt, seinen Ausdruck findet. Kant sagt zwar von den Kategorien, daß sie leere Begriffe seien, aber es liegt doch auf der Hand, daß durch sie etwas gedacht wird, wenn dasselbe auch für uns Menschen kein selbstständiges Dasein hat, sondern nur in oder an dem anschaulichen Inhalte existirt. Und er nennt sie zwar Formen,

aber inwiefern er es mit Recht thut, bedeutet Form nicht den Gegensatz zum Erkenntnißinhalte, sondern gehört, wie auch Raum und Zeit, die Formen der sinnlichen Anschauung, selbst zum Erkenntnißinhalte und ist innerhalb desselben dem Erkenntnißstoffe entgegengesetzt. Aus dieser Inconsequenz Kants haben sich die Methoden Fichtes, Schellings und Hegels entwickelt, welche wieder, wenn auch zum Theil ohne sich dessen klar bewußt zu sein, durch anschauungsloses Denken Erkenntnisse zu erzeugen unternahmen.

Der Begriff der Anschauung oder unmittelbaren Erkenntniß ist ein allgemeiner und faßt (auch nach Kant) die besonderen Begriffe des direkten Erfassens und Habens des Erkenntnißinhaltes, nach der gewöhnlichen Bezeichnung der Wahrnehmung, und des indirekten mittelst Erinnerungs-Bilder, nach der gewöhnlichen Bezeichnung der Vorstellung im engeren Sinne des Wortes, unter sich. Es ist ganz im Sinne Kants, wenn die gegenwärtige Untersuchung sich den obigen Satz so aneignet, daß sie ihn auf den Begriff jenes direkten Erfassens bezieht. Denn, wie schon Cartesius hervorhebt und auch Kant ausdrücklich lehrt, stammen die Elemente, aus welchen die Einbildungskraft alle ihre Bilder zusammensetzt und auch, wie man hinzufügen kann, die allgemeinen Weisen der Zusammensetzung aus der direkten Auffassung der Gegenstände. Nun nennt man alles in diesem engeren Sinne des Wortes Angeschaute (als möglichen Urtheilsinhalt) eine Thatsache. Der vorangestellte Grundsatz kann also auch so ausgedrückt werden, daß alle Erkenntnisse von Thatsachen ausgehen und ausschließlich an Thatsachen ihren Inhalt haben.

Hiermit würde der nackte Empirismus ausgesprochen sein, wenn alle Thatsachen von der Art derjenigen wären, an welche man bei diesem Worte natürlicherweise zunächst denkt. Denn wenn auch nachgewiesen würde, daß einige von diesen uns nicht durch die Sinne gegeben, sondern vermöge der eigenthümlichen Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens uns gegenwärtig seien, z. B. die drei Dimensionen des Raumes hat, so ist doch nicht einzusehen, inwiefern dies für die Erforschung derselben, für die Einordnung der betreffenden Anschauungen in die Formen des Begriffs, Urtheils und Schlusses von Bedeutung sein könnte, — inwiefern die auf Grund

solcher Thatsachen entwickelten Erkenntnisse auf einen höheren Rang als die übrigen sollten Anspruch machen können. Wenn Kant solche Erkenntnisse reine nennt und ihnen absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit im Gegensatze zu der höchstens komparativen Allgemeinheit und relativen Nothwendigkeit der auf Empfindungen beruhenden zuschreibt, so macht er doch nirgend auch nur einen Versuch zu zeigen, wie jener Zusammenhang mit der zufälligen Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens diese Eigenschaften verständlich mache, z. B. zu zeigen, warum es uns nothwendiger sein soll, drei Dimensionen des Raumes vorzustellen, wenn der Raum mit drei Dimensionen eine unserer Seele eingepflanzte Anschauungsform ist, als wenn er uns in drei Dimensionen als eine an sich seiende Daseinsform überall umgiebt, wohin wir uns auch wenden mögen. Unmittelbar verständlich würden die Eigenschaften der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur dann sein, wenn wir den Inhalt der betreffenden Erkenntnisse schon dadurch, daß wir überhaupt logisch über Gegenstände denken, also durch die bloße Form des logischen Denkens voraussetzten, denn dann würde man sie nicht leugnen können, ohne sie zugleich anzuerkennen, also ohne sich zu widersprechen. Aber von dieser Art ist der Inhalt, welchen Kant den reinen Erkenntnissen zuschreibt, nicht. Es sind ja nach ihm logisch denkende Wesen möglich, für welche sich die Dinge weder in Raum und Zeit noch in den Kategorien, wenigstens nicht in den mit den Schematen verknüpften Kategorien, darstellen. Auch würden Thatsachen, welche in solchem inneren Zusammenhange mit dem logischen Denken stehen, eben nicht mehr zu denjenigen gehören, welche durch den obigen Ausdruck, daß sie uns vermöge der eigenthümlichen Natur unseres Erkenntnißvermögens gegenwärtig seien, passend bezeichnet werden können.

Jene Thatsachen, deren ausschließliches Dasein nur den nackten Empirismus übrig lassen würde, sind bloße Thatsachen, d. h. solche, welche die Vernunft, die sie erforschen will, als ein Gegebenes hinnimmt, das nun einmal so ist, wie es ist, das aber unbeschadet des Denkens und seiner Gesetze auch ganz anders sein könnte oder von dem sie doch nicht einsieht, daß es nicht anders sein könnte. Ob es Thatsachen anderer Art giebt, Thatsachen,

welche man, nach dem oben gebrauchten Ausdrucke, wegen ihres inneren Zusammenhanges mit dem Wesen des Denkens nicht leugnen könnte, ohne sie zugleich anzuerkennen, ob es also unbeschadet des vorangestellten Grundsatzes eine Erkenntniß aus reiner Vernunft giebt, soll hier zunächst dahingestellt bleiben, nur ihre Möglichkeit soll offen gehalten werden. —

Von bloßen Thatsachen, die sie der äußeren und der inneren Wahrnehmung, der Beobachtung der Außenwelt und der eigenen seelischen Zustände und Ereignisse entnehmen, gehen alle nicht philosophischen Wissenschaften aus. Auch die Mathematik verfährt so. Die Grundsätze der Mathematik, wie daß es zwischen zwei Punkten nur Eine gerade Linie geben kann, drücken allerdings keine bloßen Thatsachen und überhaupt keine Thatsachen aus; wir sind derselben nicht deshalb gewiß, weil wir sie aus Messungen abstrahirt hätten, sondern es ist ein innerer Zwang des Bewußtseins, sie anzuerkennen, worauf wir sie gründen, ein Zwang, der es uns unmöglich macht, ernsthaft an ihrer Wahrheit zu zweifeln. Aber dieser innere Zwang selbst ist eine bloße Thatsache und er bildet den ersten Inhalt des mathematischen Erkennens. Vielleicht ist er an sich mehr als eine bloße Thatsache, vielleicht hat er im Wesen der Vernunft seinen Ursprung, vielleicht gehört es zum Begriffe der Vernunft überhaupt, daß sie die Anschauung des Raumes zur Unterlage hat, — jener innere Zwang des Bewußtseins deutet darauf hin —, aber der Mathematiker schöpft seine Grundsätze nicht aus dem Wissen der Vernunft um ihr eigenes Wesen, er bemüht sich nicht darum, jenen inneren Zwang zu begreifen, für ihn ist derselbe eine bloße Thatsache und seine Wissenschaft ist eine im weiteren Sinne des Wortes empirische.

Sätze, welche ein bloß Thatsächliches ausdrücken, welche also die Vernunft nicht aus sich selbst schöpft, sondern deren Inhalt sie in sich aufnimmt, sich ihm gleichsam als einer absoluten Macht unterordnend, sind Voraussetzungen; die Vernunft setzt sich mit ihnen etwas voraus, wonach sie sich zu richten hat, etwas anderes als sich selbst. Voraussetzungen sind als solche etwas Unbegriffenes. Aus Unbegriffenem aber kann nichts wahrhaft Begriffenes gefolgert oder geschlossen werden, denn nur das kann durch

Folgerungen und Schlüsse aus den Voraussetzungen gezogen werden, was schon in versteckter Weise darin liegt; es kann nur geschlossen werden, daß unter diesen mehr oder weniger gewissen Voraussetzungen auch dieses oder jenes gewiß sei, weil es nämlich in versteckter Weise schon mit vorausgesetzt sei. Indem daher die empirischen Wissenschaften ihre ganze Aufgabe darin setzen, theils durch Sammeln von Thatsachen in den Besitz ihrer Voraussetzungen zu gelangen, theils aus den Voraussetzungen alle möglichen Folgerungen und Schlüsse zu ziehen, bringen sie es zu keinem wahrhaften Begreifen.

Man pflegt zwar zu sagen, daß die Thatsachen, welche den Inhalt der Voraussetzungen bilden, durch die aus ihnen gezogenen Schlüsse erklärt werden. Dieses Erklären besteht aber bloß darin, daß man von den Sätzen, die man aus den Thatsachen abgeleitet hat, wieder rückwärts geht und aus ihnen die Thatsachen ableitet, und auch dies nur unter neuer Berufung auf bloß Thatsächliches (im Untersatze); mag man es daher immerhin Erklären nennen, jedenfalls ist es kein Begreifen. Ebensowenig ist es ein Begreifen, wenn unter die abgeleiteten Sätze neue Thatsachen subsumirt werden, denn, wie schon die alten Skeptiker wußten, so lange noch neue Thatsachen unter dieselben subsumirt werden können, ist ihre thatsächliche Grundlage eine unvollständige, wie groß auch, Dank der Vernunft, welche aus der Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt zu uns spricht, ihre Wahrscheinlichkeit sein mag. In der Mathematik meint man umgekehrt die abgeleiteten Sätze dadurch, daß sie abgeleitet sind, begriffen zu haben. So meint man, wenn man zu dem Pythagoreischen Lehrsatze dessen Beweis kennen gelernt hat, man habe nun begriffen, daß das Hypotenusen-Quadrat gleich der Summe der Katheten-Quadrate ist. Dieser Beweis hat uns aber nur zum Bewußtsein gebracht, daß wir, indem wir voraussetzten, es gebe einen Raum, in welchem Dreiecke und Vierecke construirt werden können und von welchem gewisse Axiome gelten, bereits mit voraussetzten, die Hypotenuse jedes in diesem Raume möglichen rechtwinkeligen Dreieckes stehe zu den Katheten in jenem bestimmten Größenverhältnisse. Dieses Größenverhältniß selbst ist so wenig

begriffen, wie der Zwang unseres Bewußtseins, einen so beschaffenen Raum vorzustellen und solche auf denselben bezügliche Axiome für wahr zu halten. — Die Entdeckungen der Mathematik erfüllen uns mit einem Gefühle des Staunens über die unerschöpfliche Fülle gesetzmäßiger Beziehungen, welche den Raum und die Welt der Zahlen beherrschen; sie würden es nicht thun, wenn das Beweisen ein wahrhaftes Begreifen wäre.

Weil die empirischen Wissenschaften sich auf diese Weise im Unbegriffenen bewegen, so vermögen sie niemals, wie weit sie sich auch vollenden mögen, in die Dinge, in das Seiende selbst hineinzudringen. Wir betrachten, so lange wir bloß empirisch zu Werke gehen, nur die Außenseite, welche die Dinge uns zuwenden; wir kommen mit unserem Denken nicht in sie hinein, fremd und räthselhaft bleiben sie uns gegenüberstehen. Und auch uns selbst bleiben wir, inwiefern wir uns auf diese Weise erforschen, fremd und räthselhaft, wir kommen in uns selbst nicht hinein. Die empirische Psychologie hat in dieser Hinsicht, soweit sie sich ausschließlich auf die innere Wahrnehmung, die direkte Auffassung des bloß Thatsächlichen in uns gründet, zwar einen Vorzug vor denjenigen empirischen Wissenschaften, welche von den Thatsachen der Sinne ausgehen, diese haben es bloß mit Scheinbarem, sie mit Realem zu thun, aber dieses Reale ist kein substantielles, sondern ein bloß accidentelles Sein.

Die einfachste Ueberlegung sagt uns, daß wir mittelst unserer Sinne nur Eigenschaften, Verhältnisse, Beziehungen, Veränderungen wahrnehmen, niemals die Dinge selbst, auf welche wir die Eigenschaften u. s. w. beziehen, — nur das Wie der Körper, nicht das Was. Wir fühlen Wärme, Druck, Widerstand u. s. w., sehen Farben, Ausdehnung, riechen Düfte, hören Töne, aber was dasjenige ist, was warm ist, drückt, Farbe hat, ausgedehnt ist, sich bewegt, duftet, tönt, nehmen wir nicht wahr. Ja wir nehmen nicht einmal wahr, daß es überhaupt ein solches giebt, daß alle jene Eigenschaften wirklich Eigenschaften sind und als solche einen Träger haben, einer Substanz inhäriren. Wir nennen ihre Substanz Materie, aber kein Sinn hat jemals die Materie selbst erfaßt, sondern immer nur Eigenschaften, die auf sie bezogen wer-

den. Wir denken sie zu den Thatsachen der Sinne hinzu, fingiren sie, allerdings nicht willkürlich, sondern gezwungen durch die Natur unseres Vorstellungsvermögens. Wie weit nun auch die Thatsachen der Sinne erforscht werden, so ist es doch unzweifelhaft, daß dadurch auf jenen unbekannten Träger, auf welchen wir sie beziehen, auch nicht ein Schimmer von Licht fallen kann, eben deshalb nicht, weil in den Thatsachen von demselben gar nichts liegt, sondern wir ihn hinzudenken, und weil aus Voraussetzungen niemals etwas gefolgert werden kann, was nicht auf irgend eine Weise darin liegt.

Auch die Substanz jedes Dinges muß allerdings irgendwie beschaffen sein, mindestens kann selbstverständlich von einer anderen Erkenntniß einer Substanz, als einer solchen, welche die Eigenschaften derselben erfaßt, auch nicht einmal hypothetisch die Rede sein. Aber die einem substantiell Seienden zukommenden Eigenschaften, mögen sie nun Attribute sein, d. i. Eigenschaften des Substantiellen als Substantiellen, oder Accidentien, d. i. Bestimmtheiten, welche eine Vielheit in die Einheit, einen Wechsel in die Beharrlichkeit der Substanz bringen, müssen von der Art sein, daß, wenn sie aufgefaßt werden, die Substanz selbst mit aufgefaßt wird und nicht erst hinzugedacht zu werden braucht, oder, was dasselbe ist, von der Art, daß sie nicht anders aufgefaßt werden können als mit ihrer Eigenschaft, Eigenschaften zu sein. Eine Eigenschaft, an welcher ihre Eigenschaftlichkeit, ihre Inhärenz in einer Substanz, nicht mit aufgefaßt würde, wäre eben, soweit sie das ist, als was sie aufgefaßt wird, nicht Eigenschaft einer Substanz; sie ist ja, so weit sie aufgefaßt wird, nur das, als was sie aufgefaßt wird. Die Inhalte unserer sinnlichen Empfindungen nun sind nicht dieser Art; wer keinen Denkakt zu seinen sinnlichen Empfindungen hinzuzuthun vermöchte, würde gar keine Vorstellung von Substanzen, Dingen haben. Die Inhalte unserer sinnlichen Empfindungen sind mithin weder Attribute noch Accidentien von Substanzen (sie sind nur etwas an Accidentien, nämlich den Empfindungen als psychischen Zuständen), und nicht die mindeste Erkenntniß der ihnen zu Grunde liegenden, d. h. der die sinnlichen

Empfindungen in uns bewirkenden Substanzen kann aus ihnen geschöpft werden.

Hiermit ist zugleich dargethan, daß die sinnlich wahrgenommenen Qualitäten bloßer Schein und daß die Materie, sofern darunter nicht allgemein die Substanz verstanden wird, welche uns afficirend jenen Schein in uns bewirkt, sondern diese Substanz unter der Voraussetzung der Realität wenigstens einer der wahrgenommenen Qualitäten, der Ausdehnung, eine bloße Fiktion ist. Wäre sie mehr, so müßte sie durch Angabe von Eigenschaften definirt werden können, deren Anschauung zugleich die Anschauung ihrer selbst als Substanz wäre.

Bekanntlich lehrt die empirische Naturwissenschaft selbst, daß die im engeren Sinne des Wortes sinnlichen Qualitäten, die Farben, Töne &c. nur für das wahrnehmende Subjekt da sind. Die Ausdehnung und die Bewegung sieht sie hingegen für Eigenschaften der Dinge an sich an. Und sie thut recht daran; nur sollte sie sich bewußt sein, damit eine an sich unwahre, aber zu dem Zwecke, Ordnung und Zusammenhang in unsere Vorstellungen von der Erscheinungswelt zu bringen, nützliche Fiction zu machen. Denn, abgesehen von dem vorstehenden für den Empiriker zu subtilen Beweisgrunde, liegt es nicht nur auf der Hand, daß sie gänzlich außer Stande ist, die Realität des Raumes zu beweisen (sie müßte denn einen Weg finden, auf welchem wir aus unserem Bewußtsein, unserem Vorstellen, herausgehen können, um uns zu überzeugen, ob das, was wir in unserem Bewußtsein mit der Bestimmung setzen, daß es auch außerhalb desselben und unabhängig von demselben da sei, sich in der That auch außerhalb desselben und unabhängig von demselben finde), sondern es ist auch absolut undenkbar, daß etwas, was wir als Bestimmtheit unseres Ich in unserem Ich finden, zugleich eine Bestimmtheit einer außerhalb unseres Ich vorhandenen Substanz sei, — daß eine Substanz, uns afficirend, ihre eigenen Eigenschaften zu unseren Zuständen mache, und nicht minder, daß unsere Zustände Kopien von Eigenschaften anderer Dinge seien und daß also z. B. der Raum doppelt existire, einmal in unserem Ich und dann auch an sich.

Die innere Wahrnehmung ist von Kant für ebenso unfähig,

Bestimmtheiten der Dinge an sich zu erfassen, wie die äußere erklärt worden. Auch wir selbst sind uns nach ihm als bloße Erscheinung (was trotz seines Protestes soviel wie Schein besagt) gegeben. Der Standpunkt, welchen ich hier zu entwickeln gedenke, würde unverändert bleiben, wenn ich mich dieser Ansicht anschließen könnte, und meine Aufgabe würde dadurch erleichtert werden, denn für die Begründung dieses Standpunktes reicht zunächst das von Kant gemachte Zugeständniß aus, daß wir uns im reinen Selbstbewußtsein nicht, wie wir zu sein *scheinen*, erfassen. Ich glaube aber annehmen zu müssen, daß alle Bestimmtheiten, deren wir uns als solcher unseres Ich unmittelbar bewußt sind, demselben auch wirklich zukommen, und daß wir das Ich nicht erst in der Weise zu ihnen hinzudenken, wie wir zu den Sinnesinhalten die Materie hinzudenken. Zwar bin ich überzeugt, daß die Inhalte der inneren Wahrnehmung ebensowenig wie diejenigen der äußeren ein Dasein außerhalb des Bewußtseins haben, und wenn also jede Bestimmtheit, welche nur insofern da ist, als sie percipirt wird, Schein zu nennen wäre, so müßte ich diese Bezeichnung auch auf das innerlich Wahrgenommene anwenden. Aber nur das, was ein Wesen bloß für das Bewußtsein eines *anderen* ist, ist Schein, nicht auch das, was es nur für sein eigenes Bewußtsein und in demselben ist; vielmehr ist dies das allein Wirkliche. Das Bewußtsein selbst ist nur als bewußtes, das Ich ist nur, inwiefern es sich selbst setzt, sein eigenes Gedankending ist; das Ich *macht* sich wirklich, indem es sich selbst auffaßt, mit allem demjenigen, was es von sich auffaßt.

Will man unter innerer Wahrnehmung das unmittelbare Bewußtsein überhaupt verstehen, welches wir von uns selbst haben, so folgt aus der angedeuteten Auffassung, daß wir nicht nur accidentelle Eigenschaften unseres substantiellen Ich, sondern auch Attribute desselben, und *in* beiden unser Ich selbst (welches nicht noch hinter seinen Attributen etwas sein kann, wie überhaupt keine Substanz noch hinter ihren Attributen *etwas* sein, d. h. noch Eigenschaften außer ihren Eigenschaften haben kann) innerlich wahrnehmen. Und dann gilt von der inneren Wahrnehmung der oben aufgestellte Satz, daß sie zwar reales, aber kein substantielles,

sondern bloß accidentelles Sein zum Inhalte habe, nicht. Ich verstehe dagegen, wie bereits angedeutet worden ist, unter innerer Wahrnehmung das unmittelbare Bewußtsein von uns selbst nur insofern, als es sich auf bloße Thatsachen bezieht. Und dann ist unmittelbar klar, daß wir auf dem Wege der inneren Wahrnehmung nur zur Kenntniß unserer accidentellen Eigenschaften gelangen können und daß also auch die auf diesem Wege sich bewegende Empirie nicht in das Innere der Dinge hineinzudringen vermag. Denn die Attribute (oder das Attribut) unseres Ich, d. i. die ihm als reinem Ich zukommenden, die den Begriff des Ich constituirenden Eigenschaften, sind für das Ich keine bloßen Thatsachen. Sie sind in den accidentellen Eigenschaften und somit in bloßen Thatsachen mit enthalten, so wie die geometrischen Eigenschaften der Körper in den im engeren Sinne des Wortes sinnlichen Qualitäten mit enthalten sind, sie sind aber nicht selbst bloße Thatsachen und nach dem angegebenen Sprachgebrauche nicht wahrnehmbar; man muß von dem bloß Thatsächlichen und Wahrnehmbaren abstrahiren, um sie an sich zu erfassen. Das vernünftige Ich — und nur ein solches, oder, was dasselbe heißt, ein wirklich Ich seiendes Ich kann natürlich auf diese Eigenschaften reflectiren — setzt sich, wenn es so reflectirt, kein Anderes mehr voraus; seine Vernunft erkennt aus inneren Gründen.

Diejenigen empirischen Wissenschaften, welche sich, wie die Geschichte, die Sprachwissenschaft, in etwa auch die Physiologie, nicht bloß der äußeren, sondern auch der inneren Wahrnehmung als Erkenntnißquelle bedienen, und die empirische Psychologie, von welcher es wenigstens denkbar ist, daß sie sich ausschließlich auf innere Wahrnehmung gründe, beweisen ihre Unfähigkeit, in das innere Sein der Dinge zu dringen, dadurch, daß sie sich sämmtlich auf den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins stellend, die Realität der Körperwelt voraussetzen. Inwiefern nämlich eine Wissenschaft die Realität der Körperwelt voraussetzt, ist sie materialistisch; denn für eine geistige Substanz ist kein Raum in der an sich seienden Welt, wenn das Körperliche zu derselben gehört; die Materie bejahen, heißt den Geist verneinen, die Materie läßt sich nicht damit abfinden, daß man ihr einen Theil der Wirklichkeit zuweist,

sie will Alles sein oder Nichts, und ebenso der Geist. Auch liegt thatsächlich allen jenen empirischen Wissenschaften die Vorstellung zu Grunde, als seien die geistigen Erscheinungen Produkte oder Aeußerungen der Materie. Die Substanz der Dinge überhaupt aber als materiell setzen, ist, wie aus dem erhellt, was oben über die von der äußeren Wahrnehmung ausgehenden Wissenschaften gesagt wurde, gleich bedeutend mit dem Verzichte auf die Erkenntniß des Inneren der Dinge.

Sobald, umgekehrt, Jemand über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseins sich erhebt, sei es auch nur dadurch, daß er über ihn reflectirt und an seiner Wahrheit zu zweifeln beginnt, hat er den Boden der bloßen Empirie verlassen. Es ist nicht möglich, wenn man sich allein auf die Wahrnehmung stützt, sich der Thatsache denkend zu bemächtigen, daß alles dasjenige, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, in Bestimmtheiten unseres Ich besteht und daß also unser Ich selbst das einzige Ding ist, welches wir unmittelbar kennen, und vollends, daß auch unser Ich selbst nur in seinem eigenen Bewußtsein existirt. Mit Folgern und Schließen aus Wahrgenommenem läßt sich keine Ansicht über den Erkenntnißwerth der Wahrnehmung überhaupt gewinnen. Das vernünftige Ich kann den Grundgedanken jener Einsicht nur aus sich selbst als Ich nehmen, nur auf dem Wege der Selbstbesinnung auf sich als Ich ihn finden, wenn auch diese Selbstbesinnung zunächst noch nicht die ihr adäquate Form, sondern noch die der inneren Wahrnehmung hat, als sei nämlich auch das Ich sich selbst eine bloße Thatsache.

In dem Maaße, in welchem die empirische Psychologie sich auf Betrachtungen über die Realität des Wahrgenommenen einläßt oder das Resultat solcher Betrachtungen voraussetzt, hört sie auf, bloß empirische Psychologie zu sein. Wenn sie dann doch das empirische Verfahren als das allein berechtigte behauptet (wie bei Locke, Berkeley, Hume, Beneke), so widerspricht sie sich.

Ich fasse den Inhalt dieser Betrachtung zusammen. Die nicht philosophischen Wissenschaften sind ihrer Erkenntnißweise nach empirisch und bestehen demnach nur in einem Sammeln und Entwickeln von Voraussetzungen; ihre Erkenntnißweise ist die δόξα,

wie Platon, die imaginatio, wie Spinoza sagt. Ihr Gegenstand ist, soweit sie mittelst äußerer Wahrnehmung (*μετ᾽ αἰσθήσεως*) hervorgebracht werden, das zu sein Scheinende, soweit mittelst innerer, ein zwar wirklich, aber nur accidentell Seiendes, — oder auch überhaupt das zu sein Scheinende, da sie sämmtlich materialistisch sind —, oder auch überhaupt das accidentell Seiende, da auch die Erscheinungen der äußeren Sinne als wirkliche Zustände, Accidentien, des Ich betrachtet werden können. Oder, um wieder mit Platon zu reden, ihr Gegenstand ist das zwischen Sein und Nicht-sein in der Mitte Liegende. Auch von der Mathematik, welcher Platon eine Ausnahmestellung einräumt, gelten sowohl hinsichtlich ihrer Erkenntnißweise, als auch hinsichtlich ihres Gegenstandes die obigen Sätze.

Mit diesem Begriffe der nicht-philosophischen Wissenschaften ist zugleich der Begriff der Philosophie aufgestellt. Die Philosophie ist die Wissenschaft, welche nicht jene Erkenntnißweise und nicht jenen Gegenstand hat. Sie ist, positiv ausgedrückt, die Wissenschaft aus reiner Vernunft vom substantiell Seienden; ihre Erkenntnißweise ist die Speculation, die *νόησις μετὰ λόγου*, ihr Objekt das *ὄντως ὄν*.

Die folgenden Betrachtungen werden nachweisen, daß dieser Begriff die ganze Geschichte der Philosophie hindurch das treibende Prinzip gewesen ist, und daß die ihm nur zum Theil entsprechenden und die ihm entgegengesetzten Standpunkte ihm ihr Dasein verdanken und seiner Entwickelung haben dienen müssen. Ich nenne ihn den idealistischen Begriff der Philosophie, weil er seinen entschiedensten und in gewissem Sinne vollkommensten Ausdruck in demjenigen Systeme gefunden hat, auf welches das Wort Idealismus zurückweist, in dem platonischen. Seitdem freilich Idee gleichbedeutend mit Vorstellung geworden ist, pflegt als Idealismus die Ansicht bezeichnet zu werden, daß die sinnliche Außenwelt nur in unseren Vorstellungen existire, welche Auffassung von der Kraft der Vernunft und ihrer Beziehung zum Seienden sich auch mit derselben verbinden mag. Daß die sinnliche Außenwelt bloßer Schein

ist, ist allerdings eine nothwendige Consequenz der idealistischen Ansicht, deren Wesen darin besteht, daß sie das Reale seiner Substanz nach für ein rein Intelligibeles erklärt. Dieser innere Zusammenhang hat es aber nicht verhindert, daß Systeme von echt idealistischer Denkungsart, z. B. dasjenige Spinoza's, die Ausdehnung für ebenso wirklich gehalten haben wie das Denken, und daß umgekehrt Lehren, in denen von platonischem Geiste kaum eine Spur zu finden ist, z. B. diejenige Berkeley's, der sinnlichen Welt das An-sich-sein abgesprochen haben und so zu der Ehre einer gleichen Benennung mit dem Systeme Platon's gelangt sind.

Der Idealismus ist diesem Begriffe nach hinsichtlich der Erkenntnißweise Intellectualismus (im Gegensatze zum Empirismus). Wer aber die Vernunft zum Erkenntnißprinzipe macht, muß sie consequenterweise auch für das Realprinzip erklären, sein allgemeinstes Ergebniß muß die Identität der Vernunft, oder, wie in diesem Zusammenhange besser gesagt wird, des vernünftigen Geistes und des Seienden, der Spiritualismus sein. Als das Wesen des Idealismus kann demnach allgemein dieses angegeben werden, daß er die Vernunft zum Prinzipe mache und zwar sowohl hinsichtlich der Erkenntnißweise als auch des Ergebnisses, oder sowohl in subjectiver als auch in objectiver Hinsicht. —

Es gehört nicht zu dem Zwecke dieser Schrift, die Möglichkeit der spekulativen Erkenntniß in direkter Weise tiefer zu begründen. Nur Eine darauf bezügliche, bereits im Vorigen angedeutete Bestimmung muß sie wegen ihrer prinzipiellen Bedeutung für die folgenden Untersuchungen hervorheben.

Aus sich selbst kann der vernünftige Geist nur sich selbst erkennen. Die Gedanken, welche er, mit Cartesius zu sprechen, auf einem Grunde aufbaut, der ganz in ihm selbst liegt, können auch nur ihn selbst betreffen. Denn wenn wir von allem gegebenen, bloß thatsächlichen Erkenntnißstoffe abstrahiren, so ist der einzige Inhalt, in dessen Besitz dabei die Vernunft bleibt, sie selbst, vorausgesetzt, daß ihr ihrem Wesen nach, ursprünglich und unmittelbar, eine Anschauung, ein Bewußtsein von sich selbst eigen ist, oder, was dasselbe heißt, daß das vernünftige Ich, inwiefern es überhaupt vernünftig denkt, sich seiner als vernünftig Denkenden bewußt ist.

Nur diese intellectuale Anschauung oder dieses intuitive Denken kann die Erkenntnißquelle sein, aus welcher die Philosophie, genauer die reine Philosophie, wenn sie sich der ihrer systematischen Entwickelung adäquaten Methode bedient, schöpft. Es kann keine Erkenntniß geben, welche sich nicht aus dem unmittelbaren Besitze ihres Gegenstandes, d. i. aus der Anschauung eines Thatsächlichen, entwickelte, und zwar in einer Weise entwickelte, für welche die in den nicht philosophischen Wissenschaften allgemein anerkannten allgemeinen Denkgesetze gelten. Die Philosophie will sich hinsichtlich ihrer Erkenntnißweise nicht dadurch von den anderen Wissenschaften unterscheiden, daß sie gleichsam aus dem Nichts ein Wissen herauszauberte, sondern nur dadurch, daß die Anschauung, von welcher sie ausgeht, nicht eine dem vernünftigen Denken zufällige, sondern eine mit demselben nothwendig verbundene oder vielmehr in ihm enthaltene ist, daß dieselbe darum durch das Wesen des vernünftigen Denkens vollständig bestimmt ist, und daß mithin das Thatsächliche, welches den Gegenstand derselben bildet, kein bloß Thatsächliches, sondern zugleich ein Denknothwendiges ist.

Kant verwirft den Begriff der intellectualen Anschauung. Alle Anschauung ist nach ihm sinnlich. Das Ich-Bewußtsein indessen erklärt auch er für nicht-sinnlich, für intellectual. Aber es soll eben deshalb keine Anschauung sein, sondern ein bloßer Gedanke, der als bloßer Gedanke leer ist. Deshalb sollen wir auch durch das Ich-Bewußtsein zwar nicht vorstellen, wie wir zu sein scheinen, aber auch nicht, wie wir an uns selbst sind, sondern nur, daß wir überhaupt sind. Der Beweis, den Kant dafür bringt, daß das Ich keine Anschauung sei, beruft sich darauf, daß das reine Ich-Bewußtsein nur die Form des Bewußtseins ist, welche übrig bleibt, wenn von allem mannigfaltigen Inhalte abstrahirt wird. Wenn wir aber fragen, warum die Vorstellung, die das bewußte Wesen von sich als bewußtem überhaupt nach Abstraktion von allem mannigfaltigen Inhalte hat, nicht mehr Anschauung heißen solle, so läßt sich bei Kant keine andere Antwort finden, als daß nur der mannigfaltige Inhalt, der zur reinen Form hinzukomme, sinnlich sein könne, alle Anschauung aber sinnlich sei. Ab-

gesehen davon, daß Kant selbst in den reinen Anschauungen und den Kategorien einen nicht aus den Sinnen stammenden Bewußtseinsinhalt annimmt, bewegt sich diese Argumentation offenbar im Kreise; denn nur unter der Voraussetzung, daß das Ich-Bewußtsein keine Anschauung ist, kann der Satz von der Sinnlichkeit aller Anschauung richtig sein. Man könnte einwenden, es handle sich hier nur um einen Wortstreit, Kant nenne eben nur die sinnliche Auffassung des Erkenntnißinhaltes Anschauung. Allein Kants Begriff der Anschauung ist ursprünglich durch den Satz bestimmt, daß die Anschauung die Quelle für den gesammten Erkenntnißinhalt sei; indem er mithin weiter bestimmt, alle Anschauung sei sinnlich, behauptet er auch, aller Erkenntnißinhalt stamme aus den Sinnen, und dasjenige, was nicht aus den Sinnen stamme, wie das Ich, sei kein Erkenntnißinhalt. — Oder hat Kant vielleicht nachgewiesen, daß der Begriff des Ich in der That ein leerer sei und sich deshalb nicht auf die Anschauung gründen könne? So viel ich sehe, beweist er nur umgekehrt aus seiner vermeintlichen Unanschaulichkeit seine Leerheit. Der Begriff des leeren Begriffes ist überhaupt eine Erfindung Kants, die er brauchte, um die schlimmsten Folgen der Behauptung, daß alle Anschauung sinnlich sei, zu umgehen. Leere Begriffe sind aber eine contradictio in adjecto. Worte können leer, d. i. bedeutungslos sein, denn das Wort ist auch ohne einen Gegenstand, den es bezeichnete, noch etwas, ein Laut; was aber Jemand noch an einem Begriffe besitzen sollte, durch welchen er absolut gar nichts mehr dächte, ist völlig unerfindlich. — Vielleicht wendet man ein, es sei nicht Kants Meinung, daß wir durch den Begriff des Ich und überhaupt durch die leeren Begriffe (die Kategorien, den Begriff des Dinges an sich) schlechterdings gar nichts mehr denken, sondern nur, daß das Gedachte kein Anschauliches und deshalb kein Erkanntes sei. Allein nicht bloß alles Erkannte, sondern auch alles Gedachte muß anschaulich sein, wenn es wahr ist, daß Begriffe ohne Anschauungen leer sind. Kants Unterscheidung zwischen Erkanntem und Gedachtem ist übrigens wieder eine Folge des Satzes von der Sinulichkeit aller Anschauung, während umgekehrt dieser auf jene Unterscheidung gegründet werden müßte; es ist wieder der alte Zirkel. Indessen,

ob anschaulich oder nicht, wenn wir durch den Begriff des Ich noch etwas denken, so hat er einen Inhalt, und wenn dies der Fall ist, so wird er auch wohl wie andere Begriffe einer wissenschaftlichen Entwickelung fähig und bedürftig sein. — Daß Kant mit einem gewissen Rechte das Ich-Bewußtsein als solches die bloße einheitliche Form des Bewußtseins nennt, thut natürlich nichts zur Sache, denn die Form darf in diesem Zusammenhange nicht dem Inhalte, sondern nur dem Stoffe entgegengesetzt werden, sie gehört eben so gut zum Erkenntnißinhalte, wie die Formen des Raumes und der Zeit, das Bewußtsein hat eben sich selbst als Bewußtsein überhaupt zu seinem allgemeinsten Inhalte, es selbst ist im Inhalte des Bewußtseins dasjenige, was übrig bleibt, wenn wir von allem in diesem Inhalte abstrahiren, wovon wir abstrahiren können, ohne auch davon zu abstrahiren, daß derselbe überhaupt Inhalt ist, es ist der Bewußtseinsinhalt als solcher. — Wenn endlich eingewandt werden sollte, daß Kant doch mit Recht behaupte, aller Erkenntnißinhalt müsse ein Mannigfaltiges sein, indem das schlechthin Einfache nichts mehr zu erkennen darbiete, so ist darauf hinzuweisen, daß doch Kant selbst Allerlei vom Ich zu sagen weiß. Ist nicht in der That das Ich seinem Begriffe nach das bewußte Subjekt und zugleich das Objekt als solches, oder ist nicht das Ich-Bewußtsein zugleich Form und allgemeinster Inhalt des Bewußtseins, und ist etwa diese Natur des Ich von vornherein so vollkommen klar, so frei von allen scheinbaren Widersprüchen, daß sie nichts mehr zu bedenken gäbe? Giebt ferner nicht das Ich-Bewußtsein allem besonderen Inhalte Einheit? Ist es nicht der Grund, daß wir alle Empfindungen der äußeren Sinne in Vorstellungen von äußeren, ausnahmslosen Gesetzen unterworfenen Gegenständen umwandeln müssen? Gehört es nicht zum Wesen des Ich, daß es nicht bloß sich selbst überhaupt vorstellt, sondern auch empirische Bestimmtheiten, und daß es diese nicht ausschließlich auf sich selbst, sondern wenigstens zum Theil auch auf ein Nicht-ich bezieht, kurz, daß es innerlich und äußerlich wahrnimmt, — ferner, daß es als Ich im höchsten Sinne des Wortes auch denkt und die Fähigkeit hat, auch die Vorstellung, die es von sich selbst als Ich hat, wenigstens problematisch als

wissenschaftliches Object hinzustellen, und daß es will und ein absolutes Sollen in sich findet? Wo hat endlich Kant bewiesen, daß die Zeit nicht zum Wesen der Ichheit gehört? Und dieses Ich, von dem sich so vielerlei sagen und fragen läßt, soll kein Erkenntnißinhalt sein?

Der Ausdruck Ich-Bewußtsein bedarf übrigens einer näheren Bestimmung, die auch oben angedeutet worden ist. Nämlich auch solche Wesen, welche es nicht bis zum logischen Denken und noch weniger bis zum Denken über sich selbst bringen, haben doch, inwiefern sie überhaupt bewußte im weitesten Sinne des Wortes sind, d. h. inwiefern wir sie überhaupt noch nach der Analogie unseres Ich denken und dadurch von der blinden Materie unterscheiden können, ein Bewußtsein von sich selbst. Auch bei ihnen ist der allgemeinste Inhalt des Bewußtseins das bewußte Subject als solches selbst und dieses Subject-Object des Bewußtseins kann man auch im weitesten Sinne des Wortes als Ich bezeichnen. Ferner muß auch dieses Ich-Bewußtsein der niedrigsten Wesen von der inneren Wahrnehmung als dem Erfassen ihrer mehr oder weniger wechselnden Bestimmtheiten unterschieden werden, und kann ebenfalls als intellectuale Anschauung oder intuitives Denken bezeichnet werden. In gewissem Maaße giebt dies auch Kant zu, nur daß auch das niedrigste Ich-Bewußtsein nach ihm einerseits nicht schon der Wahrnehmung (der sinnlichen Anschauung) immanent ist, sondern als ein Höheres zu dieser als einer ganz einheits- und selbstlosen Vorstellungsweise erst hinzukommt, und daß es nach ihm andererseits nothwendig wenigstens eine gewisse Fähigkeit zum diskursiven Denken einzuschließen scheint. In Kants Entwickelungen findet sich aber nichts, was die Ansicht widerlegte, daß die Subject-Objectivität die Bedingung des Bewußtseins, des Vorstellens und alles dessen, was wir durch innere Wahrnehmung von uns selbst entdecken können, überhaupt sei, daß es also keine einheits- und selbstlose Anschauung gebe, die Behauptung einer solchen vielmehr auf der unlogischen Entgegensetzung des allgemeinsten mit der bloßen Form zusammenfallenden Bewußtseinsinhaltes als eines Späteren und der empirischen Bestimmtheiten dieses Inhaltes als eines Früheren beruhe. Mit mindestens dem-

selben Rechte, mit welchem Kant die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit nicht hinterher zu dem sinnlichen Erkenntnißstoffe hinzukommen läßt, sondern sie als die Bedingungen, ohne welche es einen solchen Stoff gar nicht geben kann, betrachtet, kann man auch das Selbstbewußtsein als eine ursprüngliche Beziehung des Bewußtseins betrachten. Ebensowenig findet sich in Kants Entwickelungen eine Widerlegung der Annahme, daß das reine Ich discursiv denkender Wesen mehr sei als jenes der bloß anschauenden, eine höhere Wesenheit, indem zu dem Attributen, unter welchem es sich selbst anschaut, nicht bloß das sinnliche Wahrnehmen und das darin enthaltene intellectuale Anschauen oder intuitive Denken, sowie das sinnliche Begehren und ein etwa darin enthaltenes intellectuales Begehren oder intuitives Wollen, sondern auch das discursive Denken und das überlegte Wollen als Seiten oder Momente gehören.

Vorausgesetzt, daß in der That zwischen den Substanzen höherer und niedrigerer bewußter Wesen, also auch zwischen einer höheren reicheren und einer niedrigeren ärmeren intellectualen Anschauung zu unterscheiden ist, bedarf der Begriff der Philosophie einer näheren Bestimmung, indem angegeben wird, ob das philosophirende Ich aus derjenigen Anschauung, die es als discursiv denkendes oder *vernünftiges* Wesen von sich als vernünftigem Wesen überhaupt hat, oder bloß aus derjenigen, die es als *bewußtes* Wesen von sich als bewußtem Wesen überhaupt hat und die in jener wie das Niedrigere im Höheren und wie das Allgemeinere im mehr Besonderen enthalten ist, den zu verarbeitenden Inhalt zu schöpfen habe. Es versteht sich aber von selbst, daß die Philosophie die *ganze* ihr zu Gebote stehende intellectuale Anschauung auszunutzen suchen muß.

Der Schwierigkeiten, welche diese Auffassung der speculativen Erkenntniß mit sich führt, bin ich mir wohl bewußt, ich glaube in Folge langer und intensiver Beschäftigung mit ihnen behaupten zu dürfen, klarer und bestimmter als irgend ein Gegner derselben. Ich weiß, daß der Begriff eines sich ganz und gar zum Objecte habenden bewußten Subjectes, einer sich selbst zum Inhalte habenden allgemeinsten Form des Bewußtseins auf eine

unendliche Reihe zu führen scheint, ähnlich wie der Begriff der causa sui. Ich weiß auch, daß die für die Philosophie in Anspruch genommene absolute Denknothwendigkeit nicht anders statthaben kann, als indem dieselbe ihren ganzen Inhalt mit logischer Strenge aus einem Prinzipe entwickelt (unter steter Mitwirkung der den Sinn des Prinzipes offenbarenden intellectualen Anschauung), welches unmittelbar absolut gewiß ist nicht in der Weise der mathematischen Sätze, die sich auf einen unbegriffenen Zwang des Bewußtseins berufen müssen, sondern in der Weise identischer Urtheile, falls es solche gäbe. Was ich zur Lösung dieser Schwierigkeiten beizutragen vermag, gehört nicht in die gegenwärtige Schrift, welche den intellectualistisch-spiritualistischen Standpunkt auf indirecte Weise, durch historisch-kritische Untersuchungen, begründen soll. Ich kann hier nur darauf hinweisen, daß dem entgegengesetzten Standpunkte nicht geringere Schwierigkeiten anhaften. Denn wie will er ein Bewußtsein begreiflich machen, von welchem das Wesen, dem es eigen ist, selbst kein Bewußtsein hätte, welches also für das bewußte Wesen selbst so gut wie gar nicht da wäre? Wie will er die Thatsache, daß wir ein Bewußtsein von unserem Bewußtsein haben, erklären? Wie will er den Widerspruch lösen, daß das substantiell Seiende, das Ding an sich, dessen Begriff jede Bedeutung verliert, wenn es nicht als das Object der reinen Vernunft gefaßt wird, dennoch gänzlich unerkennbar sein soll? Wie kann er hoffen, zu irgend einer absoluten Gewißheit, auch nur der eines singulären Wahrnehmungs-Urtheils zu gelangen, wenn es kein Urgewisses giebt, mag es nun cogito ergo sum oder anders lauten, welches die Möglichkeit seines Gegentheils ausschließt? Wie könnte nach ihm der Satz des Widerspruches selbst oder der Satz, daß das unverfälschte Thatsächliche wahr sei, auf absolute Gewißheit Anspruch machen? Wenn übrigens auch alle diese Schwierigkeiten nicht da wären und nichts von einem Auswege aus den den idealistischen Standpunkt bedrängenden Schwierigkeiten sich mir zeigte, würde ich dennoch die Ueberzeugung festhalten, daß der vernünftige Geist sich selbst und in sich das substantiell Seiende (vorbehaltlich der gleich zu besprechenden Einschränkung auf das Endliche) mit absoluter Denknothwendigkeit zu erkennen berufen ist

und seinen Begriff nicht völlig realisiren kann, ohne diese Erkenntniß zu erlangen. Ich würde mich eher bescheiden, für meine Person ein so geringes Maaß von Vernunftkraft zu besitzen, daß ich nichts Entscheidendes zur Begründung jener Ueberzeugung beizubringen vermöge, als an jenem dem vernünftigen Geiste überhaupt durch sein Wesen gesetzten Berufe zweifeln, sowie ich mich lieber bescheide, ein durch und durch sündhaftes Wesen zu sein, als die Bestimmung des vernünftigen Geistes zur Heiligkeit bezweifle. Freilich würde diese Ueberzeugung eine lediglich subjective sein, ein bloßer Glaube, aber in dieser zunächst lediglich subjectiven Ueberzeugung liegt das eigentlich treibende Motiv der Philosophie, die entwickelnde Kraft in ihrer Geschichte von Thales bis Hegel, dieser Glaube an die Macht der Vernunft muß der Bethätigung derselben vorangehen. Wer dafür absolut kein Verständniß hat, und das scheint gegenwärtig das Gewöhnliche auch unter den Männern der Wissenschaft zu sein, auch unter denjenigen, die sich Philosophen nennen, für den würde die Philosophie, auch wenn sie sich in der Form der absoluten Denknothwendigkeit vollendet hätte, ein Buch mit sieben Siegeln, eine Thorheit und ein Aergerniß bleiben.

Eine mit dem eben entwickelten Begriffe der speculativen Erkenntniß verbundene Schwierigkeit kann und muß hier mit wenigen Worten beseitigt werden. Wenn nämlich die Vernunft rein aus sich selbst auch nur sich selbst erkennen kann, wie kann dann das substantielle Sein der Dinge überhaupt ihren Gegenstand bilden? Oder wird etwa der Philosoph behaupten, daß sein eigenes Ich das einzig Substantielle, alles Andere aber Accidentien desselben seien? Soll die Philosophie als Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft zugleich das substantielle Sein der Dinge überhaupt enthüllen, so ist dies nur so denkbar, daß die Vernunft Bestimmungen und Gesetze enthalte, denen sich die Dinge fügen müssen, oder, wie Kant sagt, daß die Vernunft sich nicht bloß nach den Dingen, sondern daß sich auch die Dinge nach der Vernunft richten müssen (und die Vernunft nach sich selbst). Alsdann ist die Erkenntniß, deren Gegenstand die Vernunft als solche Gesetzgeberin bildet, zugleich eine Erkenntniß der Dinge; wir erkennen alsdann

die Dinge dadurch, daß wir erkennen, wie die Vernunft sie denken muß.

Die Art und Weise, auf welche die Vernunft Gesetze über die Natur der Dinge überhaupt in sich hat, läßt sich auf Grund der bisherigen Betrachtung im allgemeinen angeben. Es giebt, dies ist zunächst festzustellen, nur Einen Begriff a priori, dies ist derjenige, der seinen Inhalt aus der Anschauung schöpft, welche das vernünftige Ich a priori von sich selbst hat, — der Begriff, dessen Inhalt vollständig dadurch bestimmt ist, daß er Begriff ist, während alle übrigen wahrhaften Begriffe, die ihm untergeordnet sein müssen, zu diesem Inhalte noch weitere, durch die Form des Begriffes nicht bestimmte, also empirische Merkmale hinzuthun — der Begriff des vernünftigen Ich. Alle apriorischen Bestimmungen müssen in diesem Begriffe zusammengefaßt, also solche sein, welche das vernünftige, sich selbst denkende und anschauende Ich in sich setzt. Soweit dieselben aber das vernünftige Ich nicht als dieses besondere Seiende, sondern als Seiendes überhaupt betreffen, ist es nicht bloß zulässig, sie auf alle anderen Dinge in sich zu übertragen, sondern wir können ohne diese Uebertragung nicht einmal von Seiendem, von Dingen reden, wofern wir mit diesen Worten einen Sinn verbinden. Aus dem reinen Bewußtsein unserer selbst haben wir Alle den Begriff des Seienden, des Dinges geschöpft, und wir können auf keine andere Weise angeben, was wir durch denselben denken, als indem wir die allgemeinsten in dem Begriffe des Ich zusammengefaßten Bestimmtheiten entwickeln. Indem daher die Philosophie diese Entwickelung ausführt, bringt sie eine Erkenntniß hervor, welche eine Erkenntniß zugleich von der Vernunft (dem vernünftigen Geiste) und von dem substantiellen Sein überhaupt ist.

Es mag auf den ersten Blick vermessen erscheinen, für die menschliche Vernunft das Recht in Anspruch zu nehmen, über Alles was war, ist und sein wird, ein Gesetz aufzustellen, da sie es doch nicht ändern könnte, wenn ein Ding anders wäre, als sie es verlangte. Der Beschränktheit endlicher Wesen scheint es angemessener, wofern man den Gedanken einer Abhängigkeit der Objecte des Denkens von der Vernunft nicht ganz aufgeben will, denselben

wenigstens nur auf die *Erscheinungen* der Dinge in unserem Bewußtsein zu beziehen. Daß sich die Erscheinungen der Dinge den Bedingungen der Bewußtseinsräumlichkeit, in welche sie aufgenommen werden, fügen, gleichsam ihre Gestalt den Winkeln und Ecken, in welche sie hineingepreßt werden, anschmiegen müssen, scheint leicht verständlich, und auch bescheidene Gemüther scheinen keinen Anstoß daran nehmen zu müssen; daß aber auch die Dinge an sich in einer solchen realen oder idealen Abhängigkeit von unserem vernünftigen Bewußtsein stehen sollen, — daß der Mensch, inwiefern er Vernunftwesen ist, nicht bloß das Maaß der Erscheinungen, sondern der Dinge selbst, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind, sein solle, erscheint vielleicht als ein an Selbstvergötterung grenzender Gedanke. Indessen ließe sich auch wohl für das Gegentheil dieser Ansicht etwas sagen; es ließe sich daraus, daß den endlichen Vernunftwesen eine solche Macht eigen ist, wohl auch die Vermuthung ziehen, daß sie die Wurzeln ihres Daseins in einem absoluten Vernunftwesen haben, das ihnen und allen Dingen ihre Gesetze vorschreibt und das eigentliche Maaß aller Dinge ist (*ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος*, sagt Platon De leg. IV, 716C). Jedenfalls ließe sich diese Auffassung historisch eher rechtfertigen, als jene. Es mag hier genügen, meine subjective Ueberzeugung auszusprechen, daß für endliche Vernunftwesen das substantielle Sein auch nur der endlichen Dinge erkennbar ist, daß aber auch dem Unendlichen, Absoluten eine reine Vernunfterkenntniß entspricht, deren Subject auch hier mit dem Object identisch ist, also das Wissen Gottes von sich selbst, und daß jedes endliche Vernunftwesen nicht bloß sich selbst, sondern vermittelst seiner selbst auch alle andern ihrem substantiellen Sein nach im allgemeinen darum zu denken vermag, weil sie alle von der Einen göttlichen Vernunft umfaßt werden. Wie dem aber auch sei, sobald man dem aufgestellten Begriffe der Philosophie gemäß diese drei Sätze anerkennt, erstens, daß das Sein (die Substantialität, Dingheit) eine allgemeinste, allem Seienden an sich zukommende Bestimmtheit ist und nicht bloß gleichsam der Wiederschein unseres Verhaltens zu dem Seienden, zu etwas, was an sich nicht ist, der

Widerschein unserer Position desselben, zweitens, daß die Vernunft die Bedeutung des Wortes Sein aus der Betrachtung ihrer selbst feststellen kann, und drittens, daß nur Seiendes sein, existiren kann, erkennt man auch an, daß die Vernunft a priori zu einem auf alle Dinge bezüglichen Wissen gelangen kann, wie dürftig dasselbe wegen seiner Allgemeinheit auch sein mag. —

Als Correlat des Intellectualismus, welches mit ihm zusammen den Idealismus ausmacht, wurde oben der Spiritualismus bezeichnet. Hierzu ist nunmehr eine erläuternde Bemerkung zu machen. Nicht jede Weltansicht, für welche sich wohl der Name Spiritualismus rechtfertigen ließe, könnte als Correlat des Intellectualismus bezeichnet werden. Die Annahme z. B., daß nichts existire als Monaden, welche zwar nach der Analogie unseres Ich zu denken, aber ihrem substantiellen Wesen nach in bloßen dumpfen Empfindungen und Begehrungen gleichsam versenkt wären, und daß das discursive Denken und Wollen nur in einigen derselben sich in Folge zufälliger Umstände als accidentelle Eigenschaften entwickelten, könnte nicht in dem Sinne des Wortes Spiritualismus genannt werden, in welchem darunter eine Seite des Idealismus verstanden wird. Denn das Wesen des Idealismus beruht darin, daß er die Vernunft zum Prinzipe macht, und der zu ihm gehörige Spiritualismus muß daher nicht seelenartige Wesen überhaupt, sondern vernünftige Geister für das allein substantiell Seiende erklären. Mit diesem Spiritualismus ließe sich indessen jene Annahme seelenartiger, in dumpfen Empfindungen und Begehrungen beharrender Wesen in mehrfacher Weise vereinigen. Es ließe sich zunächst von den Thierseelen annehmen, daß auch sie, wie die Menschenseelen, ihrem Wesen nach vernünftige Geister seien und nur wegen ihrer ungünstigen Verknüpfung mit anderen Wesen, mit Monaden, deren Zusammenhang als Materie erscheint, nicht zur Entwickelung und Bethätigung ihrer Vernunft zu gelangen vermögen, und dieselbe Auffassung ließe sich dann weiter auch auf die der Materie zu Grunde liegenden Monaden übertragen. Man könnte hinzufügen, alle Monaden seien bestimmt, im Laufe der Zeit dennoch zur Entfaltung ihres eigentlichen Wesens zu gelangen, auch alle Menschen-Geister seien aus der untersten Schicht der Wesen

hervorgegangen, die ganze Materie müsse sich in ein Reich vernünftiger Geister auflösen. Es ließe sich aber auch annehmen — und diese Annahme stimmt mit demjenigen überein, was oben über die höhere Natur des vernünftigen Jchs und später über das Verhältniß desselben als eines Besonderen zum Seienden als dem Allgemeinen gesagt wurde —, daß es verschiedene Stufen des substantiellen Seins gebe und daß nur unter der Bedingung, bloß die höchste Stufe solle im engsten und strengsten Sinne des Wortes substantielles Sein heißen, die alleinige Substantialität der vernünftigen Geister behauptet werden dürfe. Jn diesem Falle würden also Thierseelen zugelassen werden, die unter keinen Umständen und Bedingungen zur Vernunft gelangen können, weil ihnen die Anlage zu derselben, der entwickelungsfähige Keim fehlt, sondern auf ein Verhalten beschränkt sind, welches zwar seiner allgemeinen Natur nach auch den Geistern eignet, aber nur gleichsam die Unterlage des eigentlichen Lebens derselben bildet, — und in ähnlicher Weise auch ganz nackte Monaden, nach dem Ausdrucke Leibnizens. Jnwiefern alle endlichen Wesen in dem absoluten vernünftigen Geiste enthalten sind, ließe sich auch von dieser Annahme aus noch sagen, es sei nichts als vernünftiger Geist, d. h. es sei nichts als Gott und was Gott in sich setzt. —

Die in den letzten Bemerkungen enthaltene nähere Bestimmung des Begriffs der Philosophie giebt zugleich eine Eintheilung desselben an die Hand. Es scheint zunächst natürlich, einen Einschnitt da zu machen, wo die Entwickelung derjenigen Bestimmungen, welche dem vernünftigen Jch insofern zukommen, als es überhaupt ist, endigt und diejenige der Bestimmungen, welche ihm nicht mit allen Dingen gemeinsam sind, anfängt, und einen zweiten Einschnitt da, wo die dem vernünftigen Jch als solchem eigenthümlichen Bestimmungen aufzutreten beginnen. Der erste der sich hierdurch ergebenden Theile würde als Metaphysik, der zweite etwa als (rationale) Psychologie, der dritte als Philosophie des Geistes zu bezeichnen sein.

Ueber die Bedeutung, welche diesen Theilen beizumessen sein würde, füge ich noch folgende Bemerkung bei, welche zugleich einen

Punkt der vorhergehenden Erörterung zu erläutern geeignet sein wird. Die Gedanken-Entwickelung der Philosophie geht zugleich vom Allgemeinen zum Besonderen und vom Niedrigeren zum Höheren. Die Bestimmungen nämlich, welche dem Ich insofern zukommen, als es überhaupt *ist*, constituiren *vollständig* das Sein der niedrigsten Wesen, indem die Determination, welche vom Begriffe des Seienden überhaupt zu demjenigen des Seienden der niedrigsten Stufe führt, lediglich *negativer* Art ist, nämlich nur besagt, daß den niedrigsten Wesen alles das fehle, worin die Besonderheit der höheren beruht. Die Metaphysik als die Wissenschaft von dem Seienden, inwiefern es ist, ist also auch die Wissenschaft von den positiven Bestimmungen, welche das Sein der niedrigsten Wesen ausmachen. Indem die Entwickelung sodann zu denjenigen Bestimmungen übergehen würde, welche dem vernünftigen Ich nicht mit allen, sondern nur mit einigen anderen Wesen, die nicht vernünftige Ichs sind (etwa den Thierseelen), gemeinsam wären, würde sie wiederum das Positive, welches das Sein einer Klasse von Wesen ausmachte, erschöpfen. Die Philosophie des Geistes endlich entwickelt die positive Determination, welche von dem nächst allgemeineren Begriffe zu demjenigen des vernünftigen Ichs führt, und damit auch die höhere Natur, durch welche sich die vernünftigen Geister über die vernunftlosen Seelen erheben.

Bei näherer Betrachtung erscheint es indessen fraglich, ob eine mittlere Stufe zwischen den niedrigsten Wesen und den vernünftigen Ichs anzunehmen sei. Alsdann würde an die Stelle der Dreitheilung eine Zweitheilung treten müssen. Da eine solche auch dem Zwecke, zu welchem ich hier eine Eintheilung der Philosophie angebe, angemessener ist, so sehe ich im Folgenden von dem oben als rationale Psychologie bezeichneten Theile ab.

Die Philosophie des Geistes ist Logik, inwiefern sie den Geist von seiner theoretischen Seite, unter dem Attribute des Denkens, Ethik, inwiefern sie ihn von seiner praktischen Seite, unter dem Attribute des Wollens betrachtet. (Von zwei Attributen eines substantiellen Wesens kann freilich, streng genommen, nicht die Rede sein, sondern nur von zwei Seiten oder Momenten, welche das abstrahirende Denken an dem Einen Attribute zu unterschei-

den vermag). Der Eintheilung der Philosophie des Geistes in die Logik und in die Ethik, entspricht diejenige der Methaphysik in die Ontologie und die Teleologie. Für die Eintheilung der Philosophie, genauer der reinen Philosophie, ergiebt sich hiernach folgendes Schema:

	Theoretische Philosophie.		
	Ontologie	Logik	
Metaphysik			Philosophie des Geistes.
	Teleologie	Ethik	
	Praktische Philosophie.		

Die Philosophie im weiteren Sinne des Wortes muß außerdem noch einen propädeutischen Theil haben, der die theoretische und die praktische Vernunft in mehr empirischer Weise, d. h. so, als ob die Vernunft sich selbst eine bloße Thatsache wäre, betrachtet, und muß weiterhin die unermeßliche Aufgabe der Anwendung der Resultate der reinen Philosophie auf das gesammte Gebiet der Erfahrung in Angriff nehmen.

Suchen wir uns darüber Rechenschaft zu geben, was wir eigentlich damit meinen, wenn wir von etwas sagen, daß es sei, so stoßen wir alsbald auf zwei Bestimmungen, die einander auszuschließen scheinen. Das Seiende ist zunächst Gedachtes; wir setzen etwas als seiend dadurch, daß wir es überhaupt denken; wir können gar nichts denken, ohne es als seiend zu setzen, auch die willkürlich zusammengesetzten Phantasiebilder nicht, wir können nur zugleich, unser eigenes Denken beurtheilend, uns der Ungültigkeit dieser Setzung bewußt werden. Von dieser Beziehung des Seins zum Denken können wir gar nicht abstrahiren, ohne überhaupt jeden Inhalt für seinen Begriff zu verlieren. Andererseits aber wollen wir, wenn wir von etwas sagen, es sei, ihm eine Selbstständigkeit beilegen, die wir einem Gedankendinge, einem Gebilde in unserem Bewußtsein, nicht glauben zugestehen zu können. Ein Seiendes scheint also, inwiefern es ist, gerade Nicht-Gedachtes zu

sein, vielmehr Jedem, der es zu denken meint, statt seiner selbst höchstens sein Bild zum Inhalte darzubieten. Diese beiden Bestimmungen liegen auch in unserer Auffassung, wenn wir von uns selbst als denkenden Wesen sagen, daß wir seien; wir setzen uns in unserem Denken, durch unser Denken, in Beziehung auf unser Denken, und meinen doch kein bloßes Bild in dem Spiegel unseres Denkens, sondern ein Selbstständiges, ein Original zu sein. Der Widerstreit dieser beiden Bestimmungen im Begriffe des Seienden ist es, der sich in den Ausdruck Räthsel des Daseins oder Welträthsel gekleidet hat. Das Sein erscheint uns als etwas absolut Räthselhaftes, sobald wir zu fühlen beginnen, daß es nur für unser Bewußtsein (und als Sein nur für unser denkendes Bewußtsein) besteht und doch als ein Selbstständiges unserem Bewußtsein entgegentritt, und daß unser denkendes Bewußtsein sich selbst gleichsam spaltet in sich, inwiefern es denkt, und in sich, inwiefern es ist, — daß wir vom Sein zum Denken und vom Denken wieder zum Sein getrieben werden, wenn wir uns auf die Grundlage aller unserer Gedanken zu besinnen versuchen.

Der Mensch beginnt zu philosophiren, sobald sich ihm dieses Räthsel des Daseins, der Welt, seiner selbst fühlbar macht. Es ist derselbe Gedanke, wenn Platon und nach ihm Aristoteles die Verwunderung, das *θαυμάζειν*, für den Anfang der Philosophie erklärten; nur müßte man hinzufügen, nicht die Verwunderung über diese oder jene Einzelheit, diese oder jene überraschende Erscheinung oder ein derartiges Erlebniß, sondern die Verwunderung über die Welt als Ganzes oder ein in allen Dingen wiederkehrendes Allgemeines. Wie kommt es, daß überhaupt eine Welt da ist, wie wird sie enden, wo fängt sie an, wo hört sie auf? In solchen Fragen etwa wird sich zuerst jene Verwunderung äußern, welche der Anfang der Philosophie ist, — im einzelnen Menschen sowohl als auch in der Menschheit.

Nachdem der philosophische Trieb erwacht ist, kann er nicht sofort darauf ausgehen, sich in der Weise Rechenschaft über sich selbst zu geben, wie dies in der vorstehenden Betrachtung versucht worden ist, und in ähnlicher Weise fortfahren, um den gleichsam im Umrisse gezeichneten Begriff der Philosophie und das zu seiner

Verwirklichung führende Verfahren näher zu bestimmen. Die Vernunft wird vielmehr sofort ihre Befriedigung suchen und für eine Weile finden, indem sie aus sich selbst die sinnliche Vorstellung der Welt nach der Seite hin ergänzt, nach welcher dieselbe sich ihr als mangelhaft kund gethan hatte. Heutzutage wird sich der Knabe, der in philosophische Verwunderung gerathen ist, etwa zunächst beruhigen, indem er sich auf Fragen, wie die eben aufgestellten, die Antwort giebt: Gott hat die Welt aus nichts geschaffen. Die Völker des Alterthums haben sich geantwortet: die Welt ist aus der Nacht geboren, oder: die Welt ist aus dem Weltenei entstanden, und dergleichen. Bei solchen Antworten kann es auf die Dauer sein Bewenden nicht haben. Das philosophische Bedürfniß entwickelt sich weiter, indem es befriedigt wird, wie der Hunger des Kindes durch die Nahrung, welche es zu sich nimmt, für eine Weile gestillt wird, sich dann aber um so stärker wieder einstellt, weil durch die Nahrung sein Körper zugenommen hat und mit ihm das Nahrungsbedürfniß. Und in dieser Entwickelung wird auch die Reflexion über das philosophische Bedürfniß selbst auftreten und dieses wird immer mehr zum Verständnisse seiner selbst gelangen.

Ich wünsche über den Lauf der Entwickelung, durch welche die Philosophie zum Begriffe ihrer selbst gelangt, zwei Bemerkungen zu machen, welche für den Gegenstand dieser Schrift von Belang sind.

Die erste ist diese, daß der philosophische Trieb nicht sogleich als ein reiner, unvermischter Erkenntnißtrieb auftritt, sondern daß er ursprünglich ebenso sehr ein Trieb der Phantasie ist und deshalb ebenso sehr oder mehr durch diese als durch begründendes Denken seine Befriedigung sucht, und daß er ferner auch ebenso sehr ein Trieb des Gemüthes ist, sich zwar einerseits als frei und selbstständig, andererseits aber als abhängig von höheren Mächten zu fühlen und diese Mächte verehren und anbeten und auf ihren Schutz und ihre Leitung vertrauen zu dürfen. Der philosophische Trieb tritt, mit Einem Worte, ursprünglich verschmolzen mit dem dichterischen und dem religiösen auf. Das Bewußtwerden desselben in seinem Unterschiede von jenen ist einer

der wichtigsten Wendepunkte in seiner Entwickelung. Erst mit ihm beginnt eigentlich die Geschichte der Philosophie, vor ihm liegt ihre Vorgeschichte.

Auf einen zweiten gleich wichtigen Wendepunkt bezieht sich die zweite Bemerkung. Es ist natürlich, daß die Philosophie, nachdem sie sich von der Mythologie emancipirt hatte, zunächst noch ihren Blick auf die Außenwelt gerichtet hielt und unmittelbar zu bestimmen, gleichsam herauszuschauen suchte, was an derselben kein substantielles Dasein habe und nicht zum substantiell Daseienden gehöre, ein mehr oder weniger Nichtiges sei, und wie dagegen ihre Substanz zu denken sei. Erst im Laufe dieser Bemühungen konnte die Vernunft den Begriff ihrer selbst, den Begriff des *νοῦς* finden, und weiterhin die Entdeckung machen, daß sie es in der Philosophie unmittelbar nur mit sich selbst zu thun habe, — daß sie den Schlüssel zur Lösung des Welträthsels, soweit dieselbe endlichen Wesen möglich ist, in der Erkenntniß ihrer selbst finden müsse.

Das zwischen den genannten beiden Wendepunkten liegende Stadium möge das naive oder dogmatische, das auf den zweiten, denjenigen der Einkehr der Vernunft bei sich selbst, folgende das reflectirende genannt werden.

Die Geschichte der Philosophie berichtet nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, von einer Reihe äußerlich und lose zusammenhängender Systeme, deren eines das andere verdrängt hat, um bald einem ebenso unhaltbaren Platz zu machen, von einem fortwährenden Streite der Meinungen, der es nie zu einem positiven Resultate von wirklicher Bedeutung für die Lösung des Welträthsels gebracht hat, sondern sie stellt eine organische Entwickelung dar, in der es allerdings an Gegensätzen, Krisen, Umwälzungen nicht fehlt und die ihren Inhalt fortwährend von Grund auf erneuert, statt Fertiges Fertigem hinzuzufügen, und die insofern allerdings den Schein eines „bloßen Herumtappens" erwecken kann, die aber in einem bestimmten Gebilde ihr Ziel hat und durch die Anlage zu diesem Ziele von Anfang an beherrscht wird. Es ist die idealistische Weltanschauung, welche den Inhalt dieser Entwickelung bildet. Statt eines dogmatischen und eines reflec-

tirenden Stadiums der Philosophie überhaupt kann also bestimmter ein Zeitalter des dogmatischen und ein solches des reflectirenden Idealismus unterschieden werden.

Der dogmatische Idealismus unterscheidet sich von dem reflectirenden zunächst durch seine Forschungsweise. Beide wollen das substantielle Sein aus reiner Vernunft erkennen, der erstere aber, wenn auch ohne ausdrücklich das Denken der Anschauung entgegenzusetzen, durch ein den Erkenntnißinhalt nicht aus der Anschauung entwickelndes, sondern ihn erzeugendes Denken, der andere durch Denken auf Grund der intellectualen Anschauung, die dem denkenden Geiste, inwiefern er denkt, von sich als denkendem eigen ist. Der dogmatische Idealismus wird sich gleichsam in das Absolute zu versetzen suchen und von hier aus das gesammte Dasein in seinen Grundzügen zu bestimmen und zu construiren suchen; der reflectirende wird dagegen sein Prinzip in dem anschaulichen Begriffe des endlichen vernünftigen Geistes erblicken und auf die Erkenntniß des Absoluten, soweit sie nicht in der Erkenntniß des Endlichen enthalten ist, verzichten, nur dem Absoluten selbst die Kraft, sich zu erkennen, zuschreibend. Der dogmatische Idealismus wird das Dasein des Absoluten durch reines Denken aus seinem bloßen Begriffe darzuthun unternehmen, er wird also zu seinem eigentlichen Fundamente den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes machen. Der reflectirende Idealismus wird an die Stelle des ontologischen Beweises die Gewißheit des Daseins setzen, welche der Begriff nicht des endlichen vernünftigen Geistes überhaupt, sondern des einzelnen, der philosophirt, verbürgt, und zwar nicht der anschauungslose oder sich nur auf eine außer ihm seiende Anschauung beziehende, sondern der die Anschauung seines Objectes, die unmittelbare Auffassung des thatsächlich existirenden einschließende Begriff.

Ohne noch die Thatsachen der Geschichte zu Hülfe zu nehmen, werden wir behaupten dürfen, daß der Uebergang vom dogmatischen zum reflectirenden Idealismus nicht bloß eine Veränderung der Forschungsweise, sondern auch das Auftreten neuer Disciplinen bedeutet habe. In ihrem dogmatischen Stadium mußte, wie sich unmittelbar ergiebt, die reine Philosophie ausschließlich Onto=

logie, die angewandte ausschließlich Physik sein. In dem reflectirenden Stadium mußte hinzukommen die Ethik, welche der bisher allein vertretenen Ontologie diametral gegenübersteht, die Logik, welche insofern zwischen der Ethik und der Ontologie vermittelt, als sie wie jene zur Philosophie des Geistes, wie diese zur theoretischen Philosophie gehört, und die Teleologie, welche insofern zwischen der Ethik und der Ontologie vermittelt, als sie wie jene zur praktischen Philosophie, wie diese zur Metaphysik gehört. (Vergl. das Schema S. 26.)

Mit großer Wahrscheinlichkeit ließe sich ferner a priori annehmen, daß die Philosophie in ihrem reflectirenden Stadium zunächst ihren Schwerpunkt in derjenigen Disziplin werde gefunden haben, welche der bisher ausschließlich bearbeiteten diametral entgegengesetzt ist, in der Ethik, daß in der Ontologie nicht bloß die Lehre von Gott in seinem unendlichen Wesen, sondern die ganze Ontologie werde aufgegeben, sogar für unmöglich erklärt, und die Logik und die Teleologie in den Dienst der Ethik werden gestellt worden sein. Ich nenne die reflectirende Philosophie in dieser ihrer ersten Gestalt Kriticismus, eine Bezeichnung, die im Folgenden ihre Rechtfertigung finden wird.

Endlich wird sich auch a priori das Auftreten der Unphilosophie oder Misosophie, welche als Skepticismus die Vernunft als Erkenntnißprinzip und als Materialismus die Vernunft als Realprinzip leugnet, erwarten und näher bestimmen lassen. Sie wird zur Herrschaft gelangt sein in der Zeit, da der Dogmatismus durch seine Ergebnisse sich selbst aufgelöst hatte, das Prinzip der Reflexion aber noch nicht gefunden war, und ihre Bedeutung wird darin beruht haben, daß sie die Philosophie zur Erneuerung ihrer selbst zunächst im Kriticismus getrieben hat.

Um in den Thatsachen der Geschichte eine Bestätigung dieser Construktion zu erkennen, muß man von der Bemerkung ausgehen, daß es gewissermaßen zwei Geschichten der Philosophie giebt. Wir treffen demgemäß die oben bezeichneten Hauptwendepunkte zweimal an: sie theilen sowohl die Geschichte der griechischen als auch die der christlichen Philosophie. Es ist die Zeit vor Thales, in welcher die erstere, es ist diejenige vor Cartesius,

in welcher die letztere im Mutterschooße der Mythologie, bez. der Theologie, zu selbstständigem Leben erstarkte. Die Einkehr der Vernunft bei sich selbst vollzieht sich dort mit Sokrates, hier mit Kant; Sokrates und Kant sind also die Urheber des Kriticismus.

Ueber das Verhältniß der griechischen Philosophie zur christlichen wird später eingehend gehandelt werden. Vorläufig möge nur darüber die Ansicht ausgesprochen werden, daß zwar dort wie hier auf ein Stadium der dogmatischen ein solches der reflectirenden Denkweise folgt, daß aber in der griechischen Philosophie gewissermaßen die dogmatische Denkweise (man könnte sie in Beziehung auf die griechische Philosophie auch die naive nennen), welche das vorsokratische Zeitalter charakterisirt, noch in dem folgenden, dem nachsokratischen, fortwirkt, daß also die Einkehr der Vernunft bei sich selbst sich in der griechischen Philosophie nicht mit voller Entschiedenheit vollzieht, während umgekehrt in dem ersten Zeitalter der christlichen Philosophie, dem vorkantischen, bereits die reflectirende Denkweise des zweiten gleichsam anticipirt wird, so daß im Ganzen in der griechischen Philosophie die dogmatische, in der christlichen die reflectirende Denkweise das Uebergewicht hat. Oder in Beziehung auf die Entwickelung der Philosophie als Idealismus: die griechische Philosophie vermochte den Gegensatz des Geistes und der Materie nicht zu überwinden, den reinen Spiritualismus, obwohl sie ihn im Prinzipe aufstellte, und dem entsprechend auch den reinen Intellectualismus nicht durchzuführen, und sie begann daher zu verfallen gleich nachdem sie über den Kriticismus hinaus zum ausgebildeten reflectirenden Idealismus fortgeschritten war; die christliche Philosophie hingegen, auf welche die Resultate der griechischen einwirkten und welche (was gleichfalls nicht ohne die griechische möglich gewesen wäre) aus einer tieferen und wahreren Religion erwuchs, hatte von vornherein den Dualismus des Geistes und der Materie im Prinzip überwunden und den Weg zum reinen Spiritualismus und mit ihm zum reinen Intellectualismus eingeschlagen.

Obwohl hiernach die christliche Philosophie ein höheres Gebilde als die griechische ist, ist ihr doch der Fortschritt vom Kriticismus zum uneingeschränkten reflectirenden Idealismus, der sich

in jener vollzogen hat (durch Platon), noch nicht geglückt, wie vollständig sie ihn auch (namentlich durch Fichte) vorbereitet haben mag. Indem die folgenden Betrachtungen daher die eben skizzirte Auffassung des Entwickelungsganges der Philosophie historisch zu begründen und zu erläutern suchen sollen, sind sie bestimmt, zu einer Beurtheilung des Kriticismus zu dienen, welche den Weg, endgültig über ihn hinauszukommen, zu öffnen vermag.

II.

Die Entwickelung der griechischen Philosophie bis zum Kriticismus.

Die Lehre der Eleaten ist ausgebildeter, diejenige der älteren Ioner und der Pythagoreer sind unentwickelter Idealismus (Intellectualismus und Spiritualismus). Boeckhs, Schleiermachers und Ritters Ansichten hierüber. Die jüngeren Ioner schränkten nothgedrungen den Intellectualismus durch den Empirismus, den Spiritualismus durch den Materialismus ein. Entwickelung dieses zwiefachen Dualismus. Der Materialismus der Atomistiker und der Skepticismus der Sophisten. Boeckhs Ansicht über die Atomistiker und Sophisten.

Der philosophische Trieb hat sich als der Trieb, als welcher er im vorigen Abschnitt dargestellt wurde, als Trieb nach einer Erkenntniß aus reiner Vernunft (speculativer Erkenntniß) vom substantiell Seienden zum ersten Male bei den Eleaten unverhüllt geäußert. Die Einsicht aber, daß die Vernunft nur auf dem Wege der Selbsterforschung mittelst der ihr wesentlich eigenen Selbstanschauung diesen Trieb befriedigen könne, ist ihnen noch ganz fremd, ihre Denkweise ist durchaus dogmatisch. Sie hielten den Blick auf die Außenwelt gerichtet und glaubten, durch reines Denken unmittelbar das Nichtige in derselben ausscheiden und das wahrhaft Seiende erfassen zu können.

Wenn nur dasjenige wahrhaft ist, was sich durch reines Denken erfassen läßt, so ist Alles dasjenige an der Außenwelt ein Nichtiges, was wir nur mittelst der Wahrnehmung oder der reproductiven Einbildungskraft im Bewußtsein haben können. Nach Abzug Alles dessen bleibt nun von der Außenwelt gar nichts mehr übrig. Im reinen Denken erfassen wir nur uns selbst als denkende Wesen überhaupt. Andererseits erfassen wir im reinen Denken nichts als sein Correlat, das Seiende als solches in der höchsten,

jedoch endlichen Bedeutung des Wortes, oder das substantiell Seiende der höchsten Stufe als solches (vergl. S. 23 f.), und hieraus kann geschlossen werden, daß Sein und Denken oder Seiendes und Ich dasselbe bedeuten (welcher Schluß, beiläufig bemerkt, für denjenigen, der voraussetzt, daß sein eigenes Ich nicht das einzig Wirkliche sei, anzeigt, daß in der intellectualen Anschauung des eigenen Ich dieses als Glied einer Vielheit von Ichs gesetzt sein müsse). Ein anderes Resultat ergiebt sich aber vom dogmatischen Standpunkte aus, dem die Einsicht, daß alles Bewußtsein unmittelbar nur sich selbst zum Inhalte oder Gegenstande habe, fehlt, und der statt dessen voraussetzt, daß der unmittelbar ergriffene Inhalt des empirisch denkenden Bewußtseins nicht das empirisch bestimmte Ich, sondern die sinnlich wahrnehmbare Außenwelt sei. Für diesen Standpunkt ergiebt sich als das Correlat des reinen Denkens zwar auch das Seiende als solches, aber als etwas, was von der Außenwelt übrig bleibt, wenn von allem abstrahirt wird, was von derselben nicht durch reines, sondern durch empirisches, die sinnliche Anschauung in sich schließendes Denken erfaßt wird, — das Seiende als das die Substanz der Außenwelt bildende, durch die sinnlichen Bestimmtheiten verhüllte *νοητόν*.

Daß überhaupt etwas sei, erscheint dem dogmatischen Standpunkte ebenso sehr wie dem reflectirenden als denknothwendig. Es wäre, so muß man von beiden Standpunkten aus sagen, ein Widerspruch, wenn das Seiende nicht wäre, wenn es also gar nichts gäbe, das Seiende existirt seinem Begriffe nach, der Begriff des Seienden verbürgt unmittelbar seine Realität. Aber wer auf dem reflectirenden Standpunkte steht, weiß, daß er dies nur deshalb sagen kann, weil der richtig gedachte Begriff des Seienden zugleich die Anschauung des thatsächlich Seienden, nämlich des eigenen Ich, ist. Vom dogmatischen Standpunkte aus muß man hingegen zwar auch meinen, durch reines Denken das Seiende zugleich in seiner Thatsächlichkeit anzuschauen, aber einerseits ist dabei das, was für thatsächlich Seiendes gilt, kein solches, weil die materielle Außenwelt eine bloße Fiction des Verstandes ist, andererseits erscheint die Thatsächlichkeit des Seins von diesem Standpunkte aus als etwas Nebensächliches, welches auch fehlen

könnte, ohne daß dadurch die unmittelbare Gewißheit des Daseins beeinträchtigt würde. Der Satz, daß das Seiende sei, hat, mit anderen Worten, für den dogmatischen Standpunkt die Bedeutung des kürzesten Ausdruckes des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes.

Diese Construction des Grundgedankens des dogmatischen Idealismus wird durch die eleatische Lehre unmittelbar bestätigt. Nichts ist als das reine (intelligibele) Sein, das Seiende aber ist und das Nicht-seiende ist nicht, lehrte Parmenides.

Was heißt aber Seiendes? Was denken wir durch den mit diesem Worte bezeichneten Begriff? Die Eleaten konnten auf dem Wege des reinen Denkens natürlich zu keiner positiven Antwort auf diese Frage gelangen, denn dieses reine Denken ist inhaltslos und vermag nichts hervorzubringen. In der Anschauung der sinnlichen Welt bleibt eben in Wahrheit nichts übrig, worauf als den Inhalt des Begriffes des Seienden hingewiesen werden könnte, nachdem von allem Sinnlichen abstrahirt ist. Nur negativ konnten sie den Begriff des Seienden bestimmen und dann dadurch, daß sie den negativen Bestimmungen die Form positiver gaben, glauben, positive Bestimmungen aufgestellt zu haben. Negativer Bestimmungen ließ sich eine unendliche Menge finden, denn das Seiende als solches ist alles das nicht, was wir als seiend wahrzunehmen glauben. Dieselben lassen sich in die Eine zusammenfassen, daß das Seiende als solches nichts Besonderes ist. Nun beruht auf der Besonderheit alle Vielheit der Dinge, alle inneren Unterschiede derselben, alle Veränderung. Also kann jene negative Bestimmung auch so ausgedrückt werden, daß das wahrhaft Seiende alle Vielheit, alle inneren Unterschiede und alle Veränderung oder alles Werden ausschließe. Diese negative Bestimmung aber läßt sich leicht in eine positive Form bringen und lautet dann: das wahrhaft Seiende ist Eines, in sich einheitlich und in ewiger Ruhe beharrend. In Wahrheit sind freilich diese Bestimmungen der Einheit und des Beharrens nicht bloß der Form sondern auch dem Inhalte nach die positiven, diejenigen der Vielheit und des Werdens die negativen, aber wer, wie die Eleaten, als die Quelle, aus der wir die ersteren schöpfen und ohne

welche auch die letzteren nicht in der Wahrnehmung vorkommen könnten, nicht das Ich-Bewußtsein erkannt hat, würde in ihnen doch keine andere Bedeutung nachzuweisen im Stande sein, als die der Negation der durch die Wahrnehmung bekannten Vielheit und des Werdens.

Es wird gewöhnlich angenommen, daß dieses negative Verfahren dem Zenon eigenthümlich sei. Mir scheint aber auch die Beweisführung des Parmenides im wesentlichen dialectisch zu sein, d. h. in dem Nachweise von Widersprüchen in der Sinnenwelt zu bestehen. Jedenfalls ist dies das einzige Verfahren, welches dem Standpunkte der Eleaten entspricht.

Die Ansichten sind darüber verschieden, ob und inwieweit die Eleaten das Eine für immateriell gehalten haben. Aristoteles sagt, Xenophanes habe sich darüber nicht deutlich erklärt, er scheine den Unterschied zwischen der begrifflichen und der materiellen Einheit noch nicht ins Auge gefaßt zu haben, sondern sage nur, auf das All blickend, das Eine sei Gott. Dem Melissus schreibt Aristoteles die materielle Auffassung zu. Parmenides hat das Eine als eine Kugel beschrieben, im eigentlichen Sinne, wie die Einen, bloß vergleichsweise, wie die Anderen meinen. Zenon scheint in den Resultaten ganz mit Parmenides übereingestimmt zu haben. Für die gegenwärtige Untersuchung ist es in Beziehung auf diese Frage nur von Wichtigkeit hervorzuheben, daß die Eleaten mit ihrem Begriffe des Einen dasjenige zu denken glaubten, was an der Außenwelt wirklich sei, und daß man deshalb berechtigt ist, zu sagen, sie haben die Materie für das allein wahrhaft Seiende erklärt, das Wesen der Materie aber in die Einheit und in die Beharrlichkeit gesetzt, denn Materie bedeutet die Substanz der Außenwelt, inwiefern deren Realität als Außenwelt überhaupt nicht geleugnet wird. Ob sie oder Einige von ihnen auch die Ausdehnung zum Wesen der Materie rechneten, bleibt damit noch unentschieden.

Die Lehre der Eleaten würde in jenem negativen Resultate aufgegangen sein, wenn ihr Verfahren ausschließlich in dem bestanden hätte, was sie für ein reines Denken ansehen konnten. Einerseits wird sich indessen bei ihnen das Bedürfniß geltend ge-

macht haben, ihrem Principe auch eine wirklich positive, anschauliche Bestimmtheit beizulegen, andererseits wird es sich ihnen fühlbar gemacht haben, daß es ein Widerspruch sein würde, zu dem Nichtigen auch das vernünftige Denken zu rechnen, dessen Object das wahrhaft Seiende ist, — zuerst die Vernunft zum Richter über Sein und Nicht-sein zu machen und dann das Sein so zu bestimmen, daß die Vernunft selbst davon ausgeschlossen wird, — das Seiende für das absolut Intelligibele oder Rationale oder Vernünftige zu erklären und die Vernunft selbst für ein Nichtseiendes, also ein Irrationales, Unvernünftiges. Wir finden wenigstens, daß sie ihr Princip dadurch positiv bestimmten, daß sie dem vernünftigen Denken Realität zuschrieben, indem sie nämlich das Seiende mit dem vernünftigen Denken, dessen Object es ist, das *νοητόν* mit dem *νοοῦν* für einerlei erklärten. *Ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα*, sagte Parmenides. So ist das Princip der Eleaten die reine, absolute, unterschiedslos und bewegungslos in sich beruhende, sich selbst denkende Vernunft.

Auch der dogmatische Idealismus stellt sich somit nicht bloß als Intellectualismus, sondern auch als Spiritualismus dar, indem er unbewußter Weise doch noch aus der Quelle schöpft, welche dem reflectirenden Idealismus für die einzige gilt, der Selbstanschauung der Vernunft. Ein eigentliches Hinausgehen über den dogmatischen Standpunkt liegt indessen in dieser Identificirung des Seienden und der Vernunft nicht. Es bedurfte dazu nicht schon jener einen höheren Standpunkt begründenden Einkehr der Vernunft bei sich selbst. Denn diese Einkehr bedeutet, daß die Vernunft in der Anschauung, welche sie von sich selbst hat, die Quelle des philosophischen Wissens erkennt, nicht aber, daß sie überhaupt eine Anschauung, ein Bewußtsein von sich erlangt. Ein solches Bewußtsein gehört ja zum Wesen der Vernunft und ist ihr von ihren ersten Regungen an eigen. Um jene Identifizirung zu vollziehen, genügt aber das ursprüngliche Selbstbewußtsein. —

Die Lehre der Eleaten ist die Wahrheit der vorhergehenden. Ist sie absoluter Idealismus in vollkommen entwickelter Gestalt, näher der Erkenntnißweise nach absoluter Intellectualismus, dem Ergebnisse nach absoluter Spiritualismus (ohne daß sie frei-

lich den Spiritualismus durchzuführen, die materielle Welt als Erscheinung des Geistes nachzuweisen vermocht hätte), so sind die Lehren der älteren Joner und der Pythagoreer alles dieses in unentwickelter Gestalt.

Auch diese leitete der Trieb, aus inneren Gründen der Vernunft das wahrhaft Seiende zu erkennen, nur waren sie sich der Natur ihres Triebes nicht bewußt. Das Denken des Thales, Anaximander, Anaximenes gründete sich noch auf die sinnlichen Eindrücke, aber in seiner Bewegung und seinem Ziele zeigt sich deutlich genug, daß es seiner innersten Natur nach nicht in Folgern aus den Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung aufging, sondern speculativ war. Die Pythagoreer wußten bereits, daß sie, um dem philosophischen Triebe zu genügen, von den Eindrücken der Sinne abstrahiren mußten, sie gründeten ihr Denken indessen noch auf das Formale in der sinnlichen Anschauung, aber der speculative Charakter desselben tritt so deutlich hervor, wie der Unterschied zwischen ihrer Lehre vom wahrhaft Seienden und der Mathematik.

Die Wesensgleichheit der Erkenntnißweise der älteren Joner und der Pythagoreer mit derjenigen der Eleaten äußert sich im Besonderen darin, daß an ihr ganz analog wie an jener eine negative und eine positive Seite zu unterscheiden ist. Was zunächst die **negative** Seite betrifft, so gilt Jedem von ihnen sein Princip nicht deshalb für das allein wahrhaft Seiende, weil er bemerkt hätte, daß alles Andere aus ihm entsteht und es in allem Anderen als die verborgene Substanz wiedergefunden werden kann, sondern deshalb, weil an allem Anderen Eigenschaften sich finden, an welchen seine Vernunft Anstoß nimmt, und zwar deshalb Anstoß nimmt, weil er ahnt, weil ihm dunkel vorschwebt, daß das substantiell Seiende ein Intelligibeles und Geistiges sein müsse. Es sind die Eigenschaften, welche denjenigen, die wenigstens als Symbole des Intelligibelen und Geistigen erscheinen können, am meisten entgegengesetzt sind. Wir können es, meine ich, wohl verstehen, wenn z. B. Thales die Materie in der Gestalt der starren Körper nicht den Anforderungen zu entsprechen schien, welche die Vernunft an die Dinge stellt, oder vielmehr, wenn die Vernunft ihm die Anforderung an die Dinge zu stellen schien, nicht starr zu sein, und wenn er also die Starrheit als zum substantiellen

Sein gehörend leugnete und das Nicht-starre in den Dingen, welches im Wasser seine adäquate unverhüllte Form zu haben scheint, als das wahrhaft Seiende bestimmte. Freilich hat Thales sein Princip nicht bloß durch solche Negation gefunden, es hat ja als ein Anschauliches positive Bestimmtheit, die Flüssigkeit, und die Vergleichung der Starrheit mit der Flüssigkeit wird erst die Bedenken Thales gegen die Realität der ersteren hervorgerufen haben, aber sein Grundgedanke ist doch der negative, daß das Starre sich nicht zur Substanz eigne. Wir können dies, sage ich, wohl verstehen, denn die starre Materie ist es, deren Bild wir zunächst und vorzugsweise unserem Begriffe der Materie unterlegen, wenn wir ihn dem Begriffe des Geistes entgegensetzen, und daß die Schmiegsamkeit, Beweglichkeit und Durchsichtigkeit des flüssigen Elementes, die geheimnißvolle Lebendigkeit, welche es als Meer dem Auge und Ohre darstellt, die Ahnung des Geistigen zu erwecken geeignet ist, muß Jeder fühlen. — Die positive Seite zweitens an dem Verfahren der Vorgänger der Eleaten besteht wie bei diesen darin, daß sie die durch das negative Verfahren entstandene Leere durch eine Bestimmung ausfüllten, welche sie, ohne darauf zu reflectiren, aus dem Selbstbewußtsein entnahmen, oder vielmehr das negative Verfahren war mit einem solchen positiven unmittelbar und untrennbar verknüpft. Man kann Ritters Ansicht bezweifeln, welcher meint, indem die älteren Philosophen nach Gründen suchten, weswegen das eine oder das andere Element geschickter sei, der Weltbildung zum Grunde zu dienen, sei ihnen das Element fast nur symbolische Bezeichnung eines ganz anderen geworden, und das Element, von welchem dieses den Namen führe, sei ihnen selbst als abgeleitete Erscheinung der die Welt bildenden Kraft erschienen; so sei dem Thales sein Princip, das Wasser, bloße Lebenskraft; so vergleiche Anaximenes sein Prinzip, die Luft, bereits mit der menschlichen Seele u. s. w. Sicherlich aber haben wir in den älteren Jonern Vorläufer der eleatischen Lehre, daß das verborgene Wesen der Materie der Geist sei, zu erblicken. Die Pythagoreer sodann identificirten ausdrücklich ihr Princip, die Zahl, mit der Seele, denn die Seele bestimmten sie als Harmonie, die Harmonie aber bildet als das

Band, welches die Gegensätze des Geraden und Ungeraden verknüpft, die nach ihrer Ansicht schon in der Zahl Eins und folglich in jeder Zahl sich finden, das Wesen der Zahl.

In diesem Nachweise, daß die Lehren der Vorläufer der Eleaten unentwickelter Intellectualismus gewesen sind, liegt unmittelbar auch der, daß sie unentwickelter Spiritualismus gewesen sind.

Für die Beurtheilung des Entwickelungsganges der vorsokratischen Philosophie sind zwei von Boeckh und Schleiermacher aufgestellte Gesichtspunkte besonders einflußreich geworden. Dieselben lassen die Joner, unter welchem Namen Boeckh und Schleiermacher auch Heraklit, Empedokles und Anaxagoras mit begreifen, die Pythagoreer und die Eleaten nicht sowohl als die Repräsentanten einer geradlinig oder durch directe Steigerung, als vielmehr einer durch Gegensätze fortschreitenden Entwickelung erscheinen, obwohl Boeckh zugleich von einem dritten Gesichtspunkte aus einen Zusammenhang annimmt, der wesentlich mit dem oben behaupteten übereinstimmt. Die jonische Philosophie wird in Folge dessen nicht nur nicht als Spiritualismus, sondern als dessen gerades Gegentheil, als Materialismus, charakterisirt. Jene beiden Gesichtspunkte beruhen in der angeblich platonischen Eintheilung der Philosophie in die Physik, Ethik und Dialectik, und der Unterscheidung des jonischen und des dorischen Stammescharakters.

Boeckh, dessen Construction eingehend uud zuverlässig von Bratuscheck in dem Aufsatze „August Boeckh als Platoniker" (Phil. Monatshefte I., S. 257—349) dargestellt worden ist, findet (S. 292), daß dem durch Leichtigkeit im Auffassen und Beweglichkeit im Handeln ausgezeichneten jonischen Charakter die Philosophie der Joner dadurch entspreche, daß sie die Erkenntnißkraft aus dem Wesen der Dinge ableite und also materialistisch sei, und dem ebenso langsamen und im Aufnehmen äußerer Eindrücke schwerfälligen als im Wirken nach außen energischen dorischen Charakter die Philosophie der Dorer oder Pythagoreer dadurch, daß sie umgekehrt das Wesen der Dinge aus dem Wesen der Erkenntnißkraft ableite und also spiritualistisch sei. Sowohl bei den Jonern

als auch bei den Dorern sei indessen der Anstoß zum Philosophiren von den Objecten ausgegangen (S. 293), der erkennende Geist habe Befriedigung gesucht und gefunden, indem er die sich ihm von außen aufdringenden Probleme gelöst habe. Es gebe aber ein diesem Verhalten entgegengesetztes, ein solches nämlich, da der Geist sich durch innere Motive getrieben finde, die Dinge zu erforschen und sich mit ihrem Wesen in Einklang zu setzen. Ein solcher subjectiver Anlaß zum Philosophiren sei nun durch den Gegensatz der materialistischen jonischen und der spiritualistischen dorischen Philosophie gegeben gewesen. Er habe die eleatische Philosophie hervorgebracht, deren polemisches Bestreben und dialectisches Verfahren sich auch daher erkläre; die Eleaten haben für den Dorismus Partei ergriffen und ihm seine dialectische Form gegeben. In der eleatischen Philosophie habe aber der äolische Stammescharakter, dem Leidenschaftlichkeit des Gemüthes und ein erfinderischer spitzfindiger Sinn eigenthümlich sei, Bedeutung gewonnen.

Sowohl bei den Jonern als auch bei den Pythagoreern stehen die Ideen auf der Stufe der Physik (S. 296). Die Wirkung der Dinge auf den Geist, dessen Totalität die Natur sei, d. h. das von den Dingen Erkannte, bilde für beide den eigentlichen Gegenstand der Philosophie. Allein in der pythagoreischen Weltansicht liege eine ethische Richtung, denn die Natur werde vergeistigt und der Gegenstand der Ethik sei eben die Wirkung des Geistes auf die Natur. Nur fassen die Pythagoreer jene Vergeistigung nicht als Wirkung auf die Dinge auf, sondern versetzen sich in die Dinge selbst, in der wissenschaftlichen Betrachtung sei daher bei ihnen das Sittliche noch ganz dem Physischen untergeordnet, sie seien durchaus nicht zu einer ausgebildeten ethischen Theorie durchgedrungen. „Demgemäß konnte die aus dem Gegensatz der jonischen und pythagoreischen Philosophie hervorgehende, auch zu keiner Theorie ausgebildete Dialectik nur einseitig sein. Denn die Dialectik ist die Einheit des Physischen und Ethischen und setzt also beides voraus; hier aber lag statt der Ethik nur eine ethisch gestimmte Physik zu Grunde".

Durch einen dritten Gesichtspunkt gelangt Boeckh, wie oben

bemerkt, zu einer Auffassung, welche der hier vertretenen im Resultat im wesentlichen entspricht, während ihre Begründung wieder ein gegensätzliches Verhältniß hervorhebt. Es seien zwei Wege möglich, zur Harmonie zwischen der Einheit des Denkens und der Vielheit des Seienden zu gelangen: entweder man leite die Einheit aus der Vielheit oder die Vielheit aus der Einheit ab. Den ersten Weg habe gemäß ihrem materialistischen Charakter die jonische, den zweiten gemäß ihrem spiritualistischen Charakter die pythagoreische Philosophie eingeschlagen. Da aber die Pythagoreer ebenso undialectisch wie die Joner gewesen seien, haben sie die Ableitung nicht durch discursives Denken, wodurch sie zur Einheit des Begriffes gelangt sein würden, zu erreichen vermocht, sondern seien bei der mathematischen Form stehen geblieben. Durch die eleatische Dialectik seien Begriffe an die Stelle der mathematischen Zahlen getreten. „So gelangten die philosophischen Ideen in derselben Stufenfolge allmählig zur Klarheit, wie sie Platon in der Republik für alles Wissen aufgestellt hat. Sie entwickeln sich aus den Symbolen, die man aus der mythischen Philosophie überkommen hatte (εἰκαστά) bei den Jonern an der Erforschung des Sinnlichen (αἰσθητά), erhoben sich dann bei den Pythagoreern zu der höheren Form der mathematischen Anschauung (διανοητά) und nahmen endlich in der eleatischen Schule eine rein geistige Natur an (νοητά)". (S. 295).

Ueber die Beziehung zu den Stammescharakteren und den philosophischen Disziplinen äußert sich Schleiermacher und im Anschluß an ihn Ritter ähnlich. Die jonische Philosophie, sagt Ritter (Gesch. der Phil. I., S. 190), habe sich mit der Welt mehr nach Art der Physik beschäftigt, die dorische mehr mit den inneren Gründen der Weltentwickelung, nicht sowohl das Wie, als vielmehr das Warum der Erscheinung nach ethischer Ansicht erforschend. Zwar beschäftigen auch sie sich vorzugsweise mit den Gründen der Welt und den physischen Erscheinungen des Weltgebäudes, aber nicht auf physische Weise, sondern ihre Aufgabe sei, zu erforschen, wie Gesetz und Harmonie nach sittlicher Bestimmung des Guten und des Bösen in den Gründen der Welt liege. Die Eleaten endlich haben die dialektische Seite der Weltansicht

aufgefaßt, ihre Philosophie sei daher Metaphysik. Hinsichtlich der Beziehung zu den Unterschieden der Stammescharaktere sehen sich Ritter und Schleiermacher durch die eleatische Lehre in Verlegenheit gesetzt. Schleiermacher sagt in spielender Weise (Gesch. d. Phil. S. 19): „Wie nun diese (die Dialectik) den beiden anderen Zweigen gleich entgegengesetzt ist, so sind auch die Eleatiker, um weder Jonier noch Dorier zu sein, beides, das eine der Geburt, das andere der Sprache nach". Ritter gesteht geradezu, diesen Gesichtspunkt nicht auf die Eleaten anwenden zu können. —

Was zunächst die Zusammenfassung der älteren und jüngeren Joner zu einer Gruppe betrifft, so wird die nächste Betrachtung meine abweichende Ansicht begründen. Hier möge nur darauf hingewiesen werden, wie wenig damit die Chronologie übereinstimmt; diese läßt es doch gewiß als unzulässig erscheinen, Pythagoras auf Anaxagoras folgen zu lassen.

Den Einfluß der Stammescharaktere will ich nicht überhaupt in Abrede stellen. Indessen muß ich gestehen, daß mir das Beste, was ich darüber gelesen habe, mehr geistreich als überzeugend erscheint. Wissen doch Schleiermacher und Ritter selbst die Eleaten nicht recht unter diesen Gesichtspunkt zu bringen, war doch Pythagoras kein Dorer und Xenophones kein Aeoler, tritt doch die ernste in sich gekehrte Sinnesart, das ethische Motiv des Philosophirens bei Anaxagoras und Heraklit vielleicht mehr, jedenfalls nicht minder hervor als bei Pythagoras. Mindestens kann ich den Folgerungen, die man aus dieser Beziehung ableitet, kein hinreichendes Gewicht zugestehen, um die Ansicht zu widerlegen, daß sich in der Aufeinanderfolge der älteren jonischen, der pythagoreischen und der eleatischen Philosophie nicht blos der Intellectualismus entwickelt habe, wie Boeckh selbst annimmt, sondern auch der Spiritualismus, also mit Einem Worte der Idealismus. Was könnte nicht am Ende auch über den Einfluß des Stammescharakters auf Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer ein geistreicher und kenntnißreicher Mann alles vortragen, aber was hätte die Geschichte der Philosophie davon?

Die Eintheilung der Philosophie endlich in die Dialectik, Physik und Ethik ist zunächst nicht als platonisch erwiesen. Xenokrates ist

gar nicht ein so treuer Schüler Platons gewesen, wie man vorauszusetzen scheint, wenn man jene ihm von Sextus Empiricus zugeschriebene Eintheilung als von Platon herstammend glaubt ansesehen zu müssen. Cicero's Mittheilung kann nicht ins Gewicht fallen, überdies nimmt er den Begriff der Dialectik in einem anderen Sinne (als philosophandi ratio de disserendo et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumque, quid consentiens sit quid repugnet, judicando), als Boeckh und Schleiermacher, denn diesen bedeutet Dialectik Logik nur in dem Sinne, in welchem die Logik wesentlich Metaphysik ist. Platon muß vor Allem die reine und die angewandte Philosophie unterschieden haben, denn er sagt von der höchsten Wissenschaft, daß sie durch reines Denken zu Stande kommen solle, unmöglich aber kann er von allen Gegenständen, die er der Philosophie giebt, geglaubt haben, daß sie durch reines Denken zu erfassen seien. Die reine Philosophie muß er mit der Dialectik identifizirt haben, welche er definirt als *ἡ περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς ἀληθεστάτη γνῶσις.* (Phil. 58 A.). Der Dialectik als der reinen Philosophie kann er nun nicht etwa die Physik und die Ethik als die Theile der angewandten gegenübergestellt haben, wie Schleiermacher anzunehmen scheint, wenn er der Dialectik die Ethik und Physik als die beiden realen Zweige entgegensetzt, denn vom vernünftig wollenden Geiste muß nicht minder als vom vernünftig denkenden in der Wissenschaft vom wahrhaft Seienden die Rede sein, zumal wenn diese Wissenschaft wie bei Platon in dem Satze gipfelt, daß nur das Gute wahrhaft sei. Es ist vielmehr anzunehmen, daß er in der Ethik selbst einen reinen zur Dialectik gehörigen, und einen auf die Erfahrung angewandten (realen) Theil unterschieden habe, und daß er die Logik als die Lehre vom denkenden Geiste ebenso in die reine und angewandte eingetheilt, die reine aber nicht mit der Metaphysik identificirt, sondern sie neben der Metaphysik und der reinen Ethik als Theil der Dialectik betrachtet habe.

Wäre aber auch die Eintheilung der Philosophie in Dialectik, Physik und Ethik als platonisch erwiesen, so wäre sie darum noch nicht richtig. Und wenn sie, wie ich glaube, unrichtig ist, so könnte

die behauptete Beziehung zwischen jenen drei Disziplinen und den drei ältesten Philosophen-Schulen nur für etwas durchaus Zufälliges gelten, falls sie bestände. Eine innere Nothwendigkeit für das Auftreten von drei jenen Disziplinen entsprechenden Schulen — und eine solche scheinen doch Boeckh, Schleiermacher und Ritter behaupten zu wollen — würde sich höchstens dann verstehen lassen, wenn eine innere Nothwendigkeit für die in Rede stehende Eintheilung dargethan wäre.

Jene Beziehung besteht indessen gar nicht. Nur daß die eleatische Lehre Dialectik sei, ist richtig, wenn nämlich unter Dialektik die von der Logik als der Wissenschaft vom denkenden Geiste, inwiefern er denkt, getrennte Metaphysik verstanden wird, und in diesem Sinne scheint ja auch Boeckh's Behauptung genommen werden zu wollen, da er sagt, die Dialectik sei von den Eleaten nicht zur Theorie (wohl Theorie des metaphysischen Denkens) ausgebildet worden. Metaphysik und zwar bestimmter Ontologie sind aber auch die Lehren der älteren Joner und der Pythagoreer; Physik sind sie nur insofern, als sie von der Metaphysik als einer Disciplin der reinen Philosophie sofort zu deren Anwendung auf die mehr oder weniger nichtige sinnliche Welt übergehen. Dieses Vorkommen der Physik berechtigt um so weniger, sie in einen Gegensatz zu der eleatischen zu bringen, als auch diese von der Metaphysik zur Physik, von der Wissenschaft vom wahrhaft Seienden zu derjenigen von blos zu sein Scheinenden übergeht. Wenn bei den älteren Jonern die Physik mit der Metaphysik gänzlich verschmolz, bei den Pythagoreern eine Grenzlinie bereits deutlich zu erkennen ist, bei den Eleaten eine vollständige Trennung sich zeigt, so ist dies ganz im Einklange mit dem Verhältnisse der Steigerung, als welches oben der Zusammenhang dieser drei Schulen bestimmt wurde. — Boeckh und Ritter scheinen in ihren mitgetheilten etwas dunklen Worten die pythagoreische Weltansicht weniger als ethisch, denn als teleologisch zu bestimmen, wie denn Ritter dieselbe in der That auch in diesem Sinne auslegt. Diese Auffassung müßte indessen besser begründet sein, um über die Unwahrscheinlichkeit einer Teleologie vor der Entdeckung des Begriffes des vernünftigen Geistes in seinem Gegensatze zu demjeni-

gen der Materie, welche allgemein erst Anaxagoras zugeschrieben wird, hinwegzuhelfen. Sollte Boeckh mit der ethischen Stimmung vielmehr gemeint haben, daß den Pythagoreern das wissenschaftliche Forschen ein sittliches Thun bedeutet habe, so ist bereits oben darauf hingewiesen, daß das Gleiche sich mit demselben Rechte von Anaximander und Heraklit behaupten lasse; überhaupt lassen diese nicht weniger als jene ihren sittlichen Ernst durch ihre metaphysische Theorie hindurchscheinen. — In Boeckh's Bemerkung, daß die Dialectik der Eleaten deshalb eine einseitige gewesen sei, weil ihr keine eigentliche Ethik vorausgegangen sei, liegt etwas Richtiges, nämlich dieses, daß die eleatische Dialectik in der Leugnung der Vielheit und des Werdens die Consequenz des Dogmatismus zog, eine reflectirende Dialectik aber, welche wie die platonische die Nothwendigkeit der Vielheit in der Einheit, der Thätigkeit im Beharren einzusehen vermochte, weil in der intellectualen Anschauung ihres unmittelbaren Gegenstandes, des vernünftigen Geistes, dieses Verhältniß sich vorfindet und zwar als ein mit der bloßen Form des Denkens gesetztes, vor dem Auftreten der Ethik nicht möglich war.

Es bleibt nun noch die Frage, ob sich etwa ganz unabhängig von jenen der Eintheilung der Philosophie und dem Unterschiede der Stammescharaktere entnommenen Gesichtspunkten behaupten lasse, daß die Weltansicht der Joner der Materialismus, diejenige der Pythagoreer und Eleaten der Spiritualismus gewesen sei. Der Materialismus der ersteren beruht nach Boeckh darin, daß sie die Erkenntnißkraft aus dem Wesen der Dinge, der Spiritualismus der anderen darin, daß sie umgekehrt das Wesen der Dinge aus der Erkenntnißkraft abgeleitet haben. Zur näheren Erklärung des Materialismus der Joner dient in Bratuschecks Abhandlung der Satz (S. 295.): „Um das Wesen des Geistes aus der Materie zu erklären, hatte die jonische Naturphilosophie allmählig einen immer feineren Urstoff des Alls angenommen; denn er sollte ja die Ursache der in der Seele zum höchsten Maaße gesteigerten Bewegung sein". Indessen von einem Ableiten der Erkenntnißkraft aus dem Wesen der Dinge, einem Setzen der blinden Kraft vor den bewußten Gedanken, wie Trendelenburg

sich in einem später zu besprechenden Aufsatze allgemeiner ausdrückt, einem Zurückführen der Seele als einer zum höchsten Maaße gesteigerten Bewegung auf die Wirkung des Urstoffes, vermag ich in den Nachrichten, die wir von den älteren Jonern haben, nichts zu finden. Schon der Name Hylozoismus deutet darauf hin, daß sie sich vielmehr den Urstoff selbst als zugleich geistiger Natur vorstellten, indem sie diejenigen Eigenschaften, welche dem Geistigen und Intelligibelen am meisten entgegengesetzt zu sein scheinen, von ihm negirten und dafür die Anschauung des Geistigen unbewußt hineintrugen, wie dies oben angegeben worden ist. Ebensowenig läßt sich aber eine Ableitung des Wesens der Dinge aus der Erkenntnißkraft bei den Eleaten und Pythagoreern nachweisen, man müßte denn darunter den Versuch einer Bestimmung des Wesens der Dinge durch die Erkenntnißkraft, durch reines Denken verstehen; versteht man aber dieses darunter, so muß ich einerseits bemerken, daß damit nicht das Wesen des Spiritualismus, sondern dasjenige des Intellectualismus bezeichnet wird, und andererseits auf die frühere Behauptung zurückkommen, daß dieser Versuch in reiner Gestalt erst bei den Eleaten sich darstellt, und daß er sich zu dem entsprechenden Versuche der Pythagoreer wie eine Steigerung verhält, und ebenso dieser zu dem entsprechenden Versuche der älteren Joner.

Will man jede Lehre Materialismus nennen, welche das Reale unmittelbar in dem der sinnlichen Welt zu Grunde liegenden Substrate sucht, so war allerdings diejenige der älteren Joner Materialismus. Aber dann nicht minder die der Pythagoreer und Eleaten, denn es war ebenfalls das der sinnlichen Welt zu Grunde liegende Substrat, welches jene als Zahl, diese als unterschieds- und regungslose absolute Vernunft bestimmten. Ich nenne die eleatische Lehre Spiritualismus darum, weil sie in Wahrheit die Materie l e u g n e t e, indem sie ihr Wesen als Geist setzte, und die jonische und pythagoreische darum, weil sich diese aus jener, und aus ihr die eleatische gleichsam in gerader Linie entwickelt hat, und weil es Recht ist, das Wesen des Keimes zu beurtheilen nach dem, was daraus erwächst. Daß es überhaupt möglich war, den Spiritualismus nicht nur der älteren Joner, sondern, wie

häufig geschehen ist, aller drei Schulen zu verkennen, hat seinen Grund darin, daß derselbe sich seines Gegensatzes zum Materialismus noch nicht bewußt war. Möchte Jemand statt dessen lieber sagen, er sei ein sich seiner spiritualistischen Natur noch nicht bewußter Materialismus, so habe ich nichts dagegen.

Die naive oder dogmatische Richtung des Philosophirens hatte mit den Eleaten ihren Höhepunkt erreicht. Der philosophirende Geist konnte aber denselben noch weniger als einen der bisher durchlaufenen Punkte zu einem Ruhepunkte machen. Denn wer möchte einerseits glauben, daß es vernünftig wäre, wenn nichts wäre als das reine Sein, und daß Vielheit und Werden unvernünftig seien, und wem konnte es andererseits entgehen, daß die Thatsache, daß Vielheit und Werden wenigstens zu sein scheinen, der eleatischen Lehre widersprach, daß diese Lehre consequentermaßen nicht nur die Realität, sondern auch die Phänomenalität der Vielheit und des Werdens leugnen mußte.

Die nächste Richtung in welche die Philosophie durch die Unhaltbarkeit des eleatischen Standpunktes gedrängt wurde, die der jüngeren Ioner, kann als eine vermittelnde bezeichnet werden. Ihre Vertreter nämlich suchten auf Kosten der Strenge der eleatischen Dialectik die Forderungen der Vernunft mit der thatsächlichen Beschaffenheit der Erscheinungswelt in Einklang zu bringen, sie legten in ihren Versuchen, das Innere der Dinge zu bestimmen, der Vernunft fortwährende Rücksicht auf das erscheinende Aeußere derselben auf. Andererseits bestritten sie die unbedingte Wahrheit der sinnlichen Auffassung, sie erkannten an, daß die äußere Welt, so wie sie wahrgenommen wird, nicht die wahrhaft seiende Welt sei, sondern daß die sinnliche Auffassung der Correctur durch die Vernunft bedürfe. Der Gesinnung nach waren auch sie Intellectualisten, aber sie schränkten nothgedrungen den Intellectualismus durch den Empirismus ein.

Wie die Erkenntnißweise, so ist auch das Ergebniß der jüngeren jonischen Philosophie dualistisch. Das substantiell Seiende, so lautet dasselbe in seiner entwickelten Gestalt bei Anaxagoras, ist

nicht blos, wie die Eleaten gelehrt hatten, der vernünftige Geist, sondern auch die todte starre Materie. Auch dieser Dualismus entspricht nicht der Gesinnung seiner Vertreter; Empedokles Hinneigung zum Monismus zeigt sich in seiner Lehre vom Sphairos und in dem Vorzuge, welchen er der vereinigenden Liebe vor dem trennenden Hasse giebt; Anaxagoras gilt der Geist für das vorzüglichere und mächtigere Prinzip, der Geist beherrscht die Materie und nur seiner gestaltenden Thätigkeit verdankt es die Materie, daß sie statt eines Chaos eine geordnete Welt bildet.

Der Weg, auf welchem die jüngeren Joner zu diesem Ergebnisse gelangten, scheint mir dadurch bestimmt zu sein, daß sie einerseits, indem sie die sinnliche Wahrnehmung wieder mitsprechen ließen, wieder an die älteren Joner anknüpften, und daß sie andererseits den Resultaten der eleatischen Dialectik so viel als möglich Rechnung zu tragen suchten. Sie nahmen demgemäß wieder eine materielle Substanz im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. i. eine raumerfüllende theilbare, an, aber sie konnten in derselben nicht mehr in der unbefangenen Weise der älteren Joner die Stofflichkeit und die Lebendigkeit, den Grund des Seins und den Grund des Geschehens, vereinigt denken. So entstand zunächst der Dualismus des Stoffes und der Kraft. Wie in der vorhergehenden Periode ging dann der Begriff der Kraft in denjenigen des Geistes über.

Auf den ersten der jüngeren Joner, Heraklit, scheint diese Betrachtung auf den ersten Blick in keiner Weise zu passen. Bei genauerer Erwägung meine ich jedoch müsse sich das Gegentheil herausstellen. Heraklit erkannte allerdings ebensowenig wie die Eleaten neben der Vernunft die Erfahrung als philosophische Erkenntnißquelle an, er pocht nicht weniger als diese darauf, daß er der Vernunft statt der trügerischen Meinung folge, er redet mit noch entschiedenerer Verachtung nicht nur von der Menge, die sich dem Sinnenscheine, welcher uns ein Beharrendes im ewigen Flusse der Dinge vorspiegelt, überläßt, sondern auch von den Dichtern und Denkern, da sie in demselben Wahne befangen seien. Aber offenbar ist es doch thatsächlich die Erfahrung, der zu genügen er das Princip des Werdens annahm. Der Vernunft zu Liebe trieb

er dieses Princip ebenso auf die Spitze, wie die Eleaten dasjenige des beharrenden Seins, und stellte es, obwohl es den Forderungen der Vernunft, soweit dieselben damals verstanden werden konnten, durchaus entgegengesetzt ist, doch als das absolut vernünftige hin.

Auch im Ergebnisse Heraklits kündigt sich der Dualismus an. Der Begriff des Werdens drückt nach ihm nicht, wie dies bei den Eleaten der Begriff des Seins that, das Reale vollständig und ohne Rest aus. Ihm gilt vielmehr das Werden als solches nur für die allgemeine Form des Realen und er nimmt noch einen von ihr verschiedenen Inhalt an und zwar, dem oben Bemerkten gemäß an die älteren Joner anknüpfend, einen sinnlich vorzustellenden Inhalt, das Feuer. Er fügt also dem Werden ein Anderes, woran es stattfindet, oder, wie wir dafür in diesem Zusammenhange sagen dürfen, dem Principe der Kraft das Prinzip des Stoffes hinzu. Allerdings ist die dualistische Auffassung bei ihm noch verhüllt. Er stellt das Feuer so dar, daß es mit dem Princips des Werdens zusammenzufallen scheint, so daß Zeller die Ansicht aussprechen konnte, das Feuer gelte dem Heraklit gar nicht für etwas von dem Werden Verschiedenes, es sei nur das zu einer physikalischen Anschauung gewordene Prinzip des Werdens, das Gesetz der Veränderung stelle sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar. (D. Philf. d. Gr., 2. Aufl. I., S. 458.) Allein Heraklit hat es uns doch andererseits unmöglich gemacht, das Feuer anders zu fassen denn als den Stoff, woran sich das Werden vollzieht, denn er läßt aus dem Feuer durch Umwandelung alle Dinge entstehen, man kann aber doch nicht sagen, daß das Werden sich selbst in andere Gestalten, also in ein Nicht-werden umwandle.

Bei Empedokles und Anaxagoras liegt der Dualismus sowohl der Erkenntnißweise als auch des Ergebnisses so unverhüllt zu Tage, daß der Nachweis desselben in der bloßen Wiedergabe ihrer Lehren bestehen würde. Auch daß der Begriff der Kraft von Empedokles, wenn er sie als Liebe und Haß bezeichnet, demjenigen des Geistes angenähert wird, ist nicht zu verkennen.

Durch Anaxagoras war die Philosophie zum Bewußtsein des Gegensatzes des lebendigen Geistes und der todten Materie, der Innenwelt und der Außenwelt, gelangt. Damit war der Standpunkt des dogmatischen Philosophirens aufgelöst, denn es war damit die Erkenntnißquelle eröffnet, welche der vernünftige Geist in dem Bewußtsein seiner selbst besitzt. Aber aus dieser Auflösung des dogmatischen Standpunktes sollte nicht unmittelbar der kritische hervorgehen. Die Vernunft sollte erst durch die hereinbrechende Unphilosophie angetrieben werden, in der Einkehr bei sich selbst die Rettung der Philosophie zu suchen. Mit anderen Worten: nachdem der kritische Standpunkt durch die jüngeren Joner in positiver Weise vorbereitet war, sollte er auch noch in negativer Weise vorbereitet werden.

Die bisher betrachteten Standpunkte waren wirklich philosophische Standpunkte, weil sie in der Ueberzeugung von der Herrschaft der Vernunft gegründet waren. Und zwar erkannten sie diese Herrschaft in zwiefacher Hinsicht an, einmal indem die Erkenntniß des substantiell Seienden aus inneren Gründen der Vernunft sich ergeben sollte, sodann, weil das substantiell Seiende als vernünftiger Geist bestimmt wurde. Sie waren, mit Einem Worte, wirklich philosophische Standpunkte, weil sie der Erkenntnißweise nach intellectualistisch, dem Ergebnisse nach spiritualistisch, im Ganzen idealistisch waren. Ganz uneingeschränkt passen zwar diese Bezeichnungen nur auf den Standpunkt der Eleaten, aber diejenigen der älteren Joner und der Pythagoreer waren ein noch unentwickelter Intellectualismus und Spiritualismus, und derjenige der jüngern Joner ein gegen ihre Gesinnung nothgedrungen durch den Empirismus eingeschränkter Rationalismus und durch den Materialismus eingeschränkter Spiritualismus, — nothgedrungen, weil der uneingeschränkte Intellectualismus und Spiritualismus in der Periode des dogmatischen Philosophirens nur in der unhaltbaren eleatischen Gestalt erscheinen kann.

Die nächsten Standpunkte sind unphilosophisch deshalb, weil sie die Vernunft leugnen. Die Atomistiker leugnen die Vernunft als wahrhaft Seiendes und bestimmen dieses vielmehr als ein

absolut Vernunftloses, das darum auch ein absolut Unvernünftiges und Irrationales ist, und die Sophisten leugnen die Vernunft als Erkenntnißvermögen. Der Standpunkt der Atomistiker ist derjenige des den Spiritualismus vollständig ausschließenden Materialismus, der Standpunkt der Sophisten ist derjenige des den Intellectualismus vollständig ausschließenden und deshalb in Skepticismus übergehenden Empirismus. Die Unphilosophie mußte sich in zwei Standpunkten darstellen, weil der Skepticismus und der Materialismus einander ausschließen, während der Intellectualismus und der Spiritualismus als zwei verschiedene Seiten desselben Standpunktes zusammengehören; denn der Skepticismus leugnet die Möglichkeit philosophischer Erkenntniß und der Materialismus behauptet philosophische Erkenntniß zu besitzen. Andererseits freilich hat jeder dieser beiden Standpunkte den andern zur Consequenz. Denn hat der Materialismus Recht, daß das substantiell Seiende das Gegentheil des vernünftigen Geistes, die todte blinde Materie ist, so kann auch der vernünftige Geist nicht die Wahrheit über das Seiende hervorbringen, und hat der Skepticismus Recht, daß der vernünftige Geist das Seiende nicht erkennen kann, so ist das Seiende das absolut Unvernünftige und Vernunftlose, die todte blinde Materie. Diese Standpunkte sind mit dem inneren Widerspruche behaftet, daß sie unphilosophische Standpunkte in der Philosophie sind, — daß sie Vernunfterkenntniß zu besitzen prätendiren und daß diese vermeintliche Vernunfterkenntniß die Leugnung der Vernunft zum Inhalte hat. Und darin kommt dieser innere Widerspruch zum Vorschein, daß sie einander zugleich ausschließen und fordern.

Die Sophisten wandten sich nicht mehr wie alle bisherigen Philosophen, die Atomistiker eingerechnet, mit ihrem Denken unmittelbar an die Außenwelt, sondern sie machten das denkende Subject selbst zum Gegenstande. Danach könnte es scheinen, als müsse mit ihnen bereits die Periode des reflectirenden Philosophirens eröffnet werden, als gehe also in dieser dem Kriticismus der Skepticismus voran, — um so mehr, als sie nicht bloß das Denken, sondern auch das Wollen in den Kreis ihrer Reflexionen

hineinzogen. Diese Ansicht wird in der That von einigen Historikern vertreten, z. B. von Ueberweg, der die erste bis auf Anaxagoras und die Atomistiker reichende Periode der griechischen Philosophie durch die vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf das Ganze der Natur und Welt oder die Vorherrschaft der Kosmologie, und die zweite mit den Sophisten beginnende durch die vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf den Menschen als wollendes und denkendes Wesen oder die Vorherrschaft der Ethik und Logik mit allmähliger Wiederaufnahme und zunehmender Begünstigung der Naturphilosophie charakterisirt findet. Was gegen diese Auffassung geltend zu machen ist, scheint mir im wesentlichen Zeller (D. Philos. d. Gr., 2. Aufl. I., S. 118) angegeben zu haben. Die Sophistik, sagt Zeller, sei das Ende der älteren Naturphilosophie, aber noch nicht der schöpferische Anfang eines Neuen, sie weise noch keinen neuen Inhalt als Ersatz für den zerstörten Glauben an die Erkennbarkeit des Objectes auf, sie sei nur eine indirecte Vorbereitung des Neuen; man pflege aber auch sonst eine neue Periode erst da zu beginnen, wo das sie beherrschende Princip positiv, mit schöpferischer Kraft und bestimmtem Bewußtsein seines Zieles auftrete, z. B. in der Religionsgeschichte eröffne man eine solche mit Christus, nicht mit dem Verfall der Naturreligionen und des Judenthums, und demnach sei auch Sokrates als der erste Vertreter der Denkweise zu behandeln, deren Princip er zuerst positiv ausgesprochen und ins Leben eingeführt habe. Den Beispielen Zellers für diese historische Regel möchte ich noch dieses hinzufügen, daß man allgemein, auch Ueberweg, in der Geschichte der neueren Philosophie eine neue Periode nicht mit dem Empirismus Locke's oder dem Skepticismus Hume's, sondern mit Kant beginnt.

Für berechtigt muß ich es dagegen anerkennen, wenn man von einem anderen als dem oben aufgestellten Gesichtspunkte aus den Atomismus in einen engeren Zusammenhang mit der Lehre der jüngeren Ioner als mit der Sophistik bringt. Man kann, die Atomistiker zu den jüngeren Ionern rechnend, sagen, durch diese habe die dogmatische Philosophie sich selbst soweit aufgelöst, wie

sie es konnte, ohne aufzuhören, dogmatische Philosophie zu sein, die Sophistik dagegen habe gleichsam durch einen Stoß von außen her, von dem Orte aus, an welchem gleich darauf der neue Standpunkt gegründet werden sollte, diese Auflösung vollendet.

Um übrigens der Sophistik gerecht zu werden, darf man nicht verkennen, daß doch auch „der schöpferische Anfang eines Neuen" sich in ihr wenigstens ankündigt. Ich kann es nicht für richtig halten, wenn Zeller (in der oben erwähnten Begründung der Stellung, welche er den Sophisten anweist) sagt, die Sophistik sei für sich genommen das Ende aller Philosophie, sie führe nicht bloß zu keiner neuen Erkenntniß, sondern auch nicht einmal, wie die spätere Skepsis, zu einer philosophischen Gemüthsstimmung, sie zerstöre vielmehr alles philosophische Streben, indem sie kein anderes Ziel übrig lasse, als die praktischen Zwecke der Selbstsucht. In Protagoras Wahrnehmungstheorie, die Platon zu Gute gekommen ist, sowie in Gorgias Entdeckung des scheinbaren Widerspruches in dem Verhältnisse zwischen den Begriffen des Seienden und des Gedachten liegen doch wohl wirklich positive Leistungen. Sodann meine ich eine Frische und Keckheit und ein Uebermuth, wie sie sich in dem sophistischen Treiben äußern, sei nicht das Anzeichen des Endes aller Philosophie, sondern nur des Endes einer alten und zugleich des Anfanges einer neuen Philosophie. Und weit entfernt, die Sophistik deshalb geringer zu schätzen, weil sie nicht, nach Zellers Ausdrucke, zu einer philosophischen Gemüthsstimmung führt, muß ich sie gerade deshalb über den späteren Skepticismus stellen. Dieser ist nämlich wirklich das Ende aller Philosophie, und er sucht deshalb wenigstens eine gewisse Gemüthsstimmung zu retten als Ersatz für wirkliches philosophisches Leben; statt der Frische und des Uebermuthes der Sophistik hat er dem entsprechend eine gewisse trübselige Art und Weise. Die der Sophistik eigene übermüthige Lust an der Negation ist immer noch eine Lust an der Macht der Vernunft, die Alles in Frage zu stellen wagt, freilich eine unvernünftige Lust, weil die Macht der Vernunft, der sie gilt, sich gegen sich selbst wendet, aber doch Lust an der Macht der Vernunft und Ausdruck eines kräftigen Lebensgefühls. —

Zur Ergänzung des obigen Referates über Boeckhs Auffassung des Entwickelungsganges der vorsokratischen Philosophie füge ich hier aus dem angegebenen Aufsatze Bratuschecks Folgendes ein. Die Atomistik bingt Boeckh in ein analoges Verhältniß zum jonischen Materialismus wie die eleatische Lehre zum dorischen Spiritualismus. Wie der Dorismus durch die Eleaten, so habe der Jonismus durch die Atomistiker seine dialectische Form erhalten. Auch dabei habe der äolische Geist befruchtend mitgewirkt; denn Leucipp sei aus Elea gewesen (S. 294). Die abderitische Dialectik sei ebenfalls einseitig, weil ohne ethische Grundlage gewesen; sie habe sich erst dem Dorismus gegenüber den Ansatz zu einer eigenen, gleichfalls vollständig in die Naturbetrachtung eingewurzelten ethischen Theorie geschaffen (S. 296).

Die Gegenüberstellung der eleatischen und der atomistischen Lehre ist treffend. Auch die Subsumtion beider unter den Begriff der einseitigen Dialectik ist mit der von mir entwickelten Auffassung vereinbar, wofern man unter einseitiger Dialectik die dogmatische und deshalb bloß ontologische und nicht auch teleologische, mit der Ethik in Verbindung stehende Metaphysik versteht. Freilich paßt dieser Begriff auf alle bisherigen Ansichten, aber die eleatische und die atomistische Lehre zeigen doch innerhalb desselben die größte spezifische Differenz, indem jene den ausgebildeten uneingeschränkten Spiritualismus, diese den nackten Materialismus repräsentirt, oder indem beide die Einseitigkeit dieser Metaphysik, jede in einer anderen Richtung, zum entschiedensten Ausdrucke bringen.

Boeckhs Auffassung der Sophistik scheint mir ganz mit der meinigen verbunden werden zu können. Die Sophistik sei die Selbstauflösung der einseitigen Dialectik (S. 297). Von ihren beiden Hauptvertretern sei der eine, Gorgias aus Leontini in Sicilien, von der Lehre der Eleaten, der andere, Protagoras aus Abdera, von der abderitischen Atomistik ausgegangen. Indem Gorgias die Postulate des Praktischen, Protagoras den Werthunterschied der Vorstellungen für den Vorstellenden, den Unterschied des Guten und Bösen, d. h. des Angenehmen und Unangenehmen habe bestehen lassen, habe der allen Sophisten gemeinsame Skepticismus

zu einer wenn auch einseitigen Richtung aufs Ethische geführt. „Gerade im Kampfe mit der verwerflichen egoisten Tendenz der Sophistik und doch angeregt durch die Bewegung der Geister, die sie hervorbrachte, entwickelte sich die attische Philosophie, die zunächst den Grund zur eigentlichen Ethik legt und dadurch zugleich zu einer wirklichen Dialectik führt.“

III.

Der Kriticismus in der griechischen Philosophie.

Schleiermachers Ansicht über die historische Bedeutung des Sokrates. Sokrates als Urheber des Kriticismus. Seine Lehre ist vorwiegend Ethik, dann auch Logik und Teleologie, verwirft die Ontologie. Boeckhs Ansicht. Tieferer Sinn der sokratischen Ethik. Die reine Vernunft enthält als praktische eine Anschauung von dem Guten und näher dem sittlich Guten überhaupt und ist so Wille. Ungenügende Beantwortung der Frage nach dem höchsten Gute. Euklid, Antisthenes, Aristipp fallen theilweise in den Dogmatismus bez. Skepticismus zurück.

Seit Schleiermacher seine Abhandlung über den Werth des Sokrates als Philosophen (Werke, 3. Abth. 2. Bd. S. 287—308) gelesen hat, hat nicht mehr die Rede davon sein können, dem Sokrates seine Stelle noch in der ersten Periode der Geschichte der griechischen Philosophie anzuweisen. Ein „eigentlich philosophischer aber der früheren Periode nicht mehr angehöriger Gehalt" (S. 298) wird, abgesehen von der Frage, in welchem Maaße bereits die Sophistik Anfänge der neuen Richtung enthält, der Lehre des Sokrates allgemein zuerkannt. Wenn aber Schleiermacher diesen neuen Gehalt ausschließlich darin setzt, daß Sokrates zuerst die Idee des Wissens zum Bewußtsein erhoben habe, und wenn er den Zweck der Lehrthätigkeit des Sokrates ausschließlich darin erblickt, in allen, die ihn irgend verstehen oder auch nur ahnen konnten, die Grundgedanken, welche die Idee des Wissens constituiren, aufzuregen (S. 301), und wenn er demgemäß meint, der bürgerliche und ökonomische und sittliche Inhalt sei ihm bei seinen Gesprächen nur Nebensache gewesen (S. 302, 304), so daß die Bedeutung des Sokrates ausschließlich darin beruhe, daß er der eigentliche Urheber der Dialectik gewesen sei, welche die Seele aller späteren großen Gebäude hellenischer Philosophie geblieben sei (S. 303):

so wird dagegen wohl die Mehrzahl der Historiker an der Auffassung festhalten, daß nicht der dialectische, sondern der ethische Gesichtspunkt für Sokrates Forschung und Lehre am meisten bestimmend gewesen sei, und daß auch dieser sich nicht sowohl aus theoretischem als aus praktischem Interesse ergeben habe. Nicht bloß Xenophons, sondern auch Platons Darstellung muß auf den unbefangenen Leser diesen Eindruck machen. Es ist der eigentliche Sokrates, den Platon im Gorgias sagen läßt, für einen Menschen, der auch nur ein wenig Vernunft habe, könne es nichts Ernsthafteres geben als die Frage, auf welche Weise er leben solle, und im Protagoras, wie ihm Prometheus, der Vorausdenker, besser als Epimetheus, der Hinterherdenker, gefallen habe, so möchte er gern auf sein ganzes Leben im voraus Bedacht nehmen, und deshalb beschäftige er sich mit diesen Untersuchungen über die Tugend, und den er in der Republik dem Mitunterredner, mit welchem er den Begriff der Gerechtigkeit sucht, zurufen läßt: meinst du etwa, es ist eine Kleinigkeit, die du unternommen hast zu bestimmen, und nicht die Einrichtung des ganzen Betragens, wie es jeder einrichten muß, um das zweckmäßigste Leben zu führen.

Die historische Bedeutung des Sokrates beruht ganz allgemein darin, daß er den vernünftigen Geist zum Gegenstande der Philosophie machte, im Selbstbewußtsein die Quelle des philosophischen Wissens entdeckte, und zwar nicht, wie die Sophisten, damit die Vernunft sich selbst zerstöre, sondern damit sie sich fest in sich selbst gründe. Die Vernunft, d. i. aber nichts anders als das gesammte Vermögen des sich seiner als Ich bewußten, sich von seinen zufälligen Bestimmtheiten unterscheidenden Ich, galt ihm für das höchste Gut; sie als solches wieder zur Anerkennung zu bringen und sie für die gesammte menschliche Thätigkeit, und zuhöchst für ihre eigene, zum Bestimmungsgrunde bei sich und bei Anderen zu machen, war das Ziel seiner Bestrebungen.

Sein Begriff der Vernunft aber setzte das Wesen derselben in das Vermögen, das Handeln zu bestimmen, d. i. in das Wollen. Das Begehren im weitesten Sinne des Wortes galt ihm nicht für ein dem Vorstellen im weitesten Sinne des Wortes nebengeordnetes, sondern für ein darin enthaltenes Verhalten, nämlich für

das Vorstellen des Guten und Ueblen, und die höchste Stufe des Begehrens, das freie Wollen des Ich, galt ihm für einerlei mit der höchsten Stufe des Vorstellens, dem vernünftigen, soweit sich dasselbe auf das Gute und das Ueble bezieht. Mindestens zieht nach seiner Auffassung das Vorstellen eines Guten, genauer das Vorstellen von etwas als einem Guten, das entsprechende Begehren, und das Vorstellen eines Ueblen das entsprechende Verabscheuen so unmittelbar und unfehlbar nach sich, daß man, wenn man beides identificirt, die innere Uebereinstimmung der Lehre des Sokrates in keiner Weise verletzt. Es soll hiermit nicht gesagt sein, daß Sokrates das Begehren und das indifferente Vorstellen für wesensgleich gehalten und das erstere von letzterem nur durch seine Objecte unterschieden habe, etwa wie man zwischen dem Vorstellen eines Rothen und dem Vorstellen eines Blauen nur nach der Seite des Objects, aber nicht nach der des Subjects einen Unterschied machen zu müssen glaubt, sondern es soll ihm die Ansicht zugeschrieben werden, daß die Begriffe des indifferenten Vorstellens und des Begehrens, ohne irgendwelche Abschwächung des uns unmittelbar bekannten Unterschiedes beider, einander in einem höheren Begriffe nebengeordnet werden können, welchen man den des Vorstellens nennen kann, wofern damit nur nicht wieder das Merkmal der Indifferenz in ihn hineingelegt wird, oder besser den des Bewußtseins, und daß es also ein indifferentes Vorstellen oder Bewußtsein eines Guten und eines Ueblen nicht geben kann. Man muß übrigens diesem sokratischen Satze, um ihm beistimmen, ja um ihn nur verständlich finden zu können, eine nähere Bestimmung hinzufügen. Es genügt nicht, das Begehren vom indifferenten Vorstellen dadurch zu unterscheiden, daß man das Gute und das Ueble als seine Gegenstände bezeichnet, man muß es näher dem unmittelbaren Vorstellen (Bewußtsein), d. i. dem Anschauen gleichsetzen. Die vermittelte Erkenntniß davon, daß etwas gut oder übel sei, enthält nur ein positives oder negatives Begehren, inwiefern sie nämlich auch die Anschauung ihres Gegenstandes enthält. Sicherlich hat auch Sokrates nicht gemeint, daß die in der Form des Begriffes auftretende Einsicht in den Werth oder Unwerth einer Handlungsweise ganz mit dem positiven oder

negativen Begehren derselben identisch sei oder doch ganz dazu verwandt werde, das entsprechende Begehren unmittelbar hervorzurufen, sondern hat in derselben insoweit, als sie die Form des Begriffes hat, gleichsam einen theoretischen Ueberschuß über das Begehren erblickt.

Der Begriff der Vernunft als eines wesentlich praktischen Vermögens hat nicht nothwendig die Folge, daß der Werth des Wissens um das Gute und das Ueble ausschließlich in seinen Zusammenhang mit dem richtigen Begehren gesetzt werde, und daß allem übrigem Wissen nur insoweit Werth beigelegt werde, als es sich zum Wissen um das Gute und das Ueble wie das Mittel zum Zwecke verhält. Platon wenigstens hat dieser Begriff nicht gehindert, das Wissen auch um seiner selbst willen zu schätzen. Auch Sokrates hat selbstverständlich das theoretische Forschen nicht als eine lästige, aber zum Zwecke des vernünftigen Handelns unumgängliche Arbeit betrachtet, eher könnte man auch nach Xenophons Mittheilungen einen unersättlichen stets wachen Trieb des Denkens charakteristisch für ihn finden. Aber sein Begriff des Wissens scheint doch den Werth desselben ausschließlich in seine Beziehung zum Handeln gesetzt zu haben.

So ist von den beiden Wissenschaften, welche die Vernunft als Vernunft zum Gegenstande haben, derjenigen, welche sich auf die praktische Seite derselben bezieht, der Ethik, von Sokrates in dem Maaße der Vorrang eingeräumt worden, daß der anderen, welche sich auf die theoretische Seite bezieht, der Logik, kaum noch ein selbstständiger Werth blieb. Wie sehr Sokrates auch die Logik als Kunst des Denkens mit Bewußtsein geübt und ausgebildet hat, als Theorie des Denkens hat er sie kaum über die principielle Behauptung der Allgemeingültigkeit der Erkenntniß gegenüber dem Skepticismus der Sophisten hinausgeführt.

Die bisherige Metaphysik und ihre Anwendung auf das Empirische, die Physik, hat Sokrates nicht nur nicht fortgesetzt, sondern ausdrücklich verworfen, theils weil sie dem eigentlichen Zwecke des Erkennens, dem vernünftigen Handeln nicht diene, theils weil sie die Kraft des Menschen übersteige (Xen. Mem. I, 1, 11 ff). Daß sich aus der Selbsterforschung der Vernunft eine neue Meta-

physik ergeben könne, ist ein ihm noch gänzlich fremder Gedanke. Dennoch hat er thatsächlich mit der Ausführung dieses Gedankens den Anfang gemacht, indem er theils aus ethischen Gründen, theils aus der erfahrungsmäßigen Zweckmäßigkeit der Natur, für welche ihm aus seiner Beschäftigung mit der praktischen Vernunft das Verständniß aufgegangen war, auf das Dasein einer die Welt beherrschenden göttlichen Vernunft schloß (Xen. Mem. I, 4), dabei an Anaxagoras anknüpfend, wenn wir die bekannte darauf bezügliche Stelle aus Platons Phädon als historische Mittheilung betrachten dürfen.

Wenn man demnach den oben aufgestellten Begriff des Kriticismus, daß derselbe die erste Gestalt der reflectirenden Philosophie sei, den Schwerpunkt in die Ethik lege, außer der Ethik die Logik und die Teleologie bearbeite und die Ontologie verwerfe, für zulässig hält, so ist Sokrates der Urheber des Kriticismus.

Diese Auffassung der Bedeutung des Sokrates im allgemeinen wird bestätigt und ergänzt durch diejenige Boeckhs, wie sie von Bratuscheck in dem mehrfach erwähnten Aufsatze dargestellt worden ist. Boeckh nimmt an (S. 298), daß Sokrates in seiner Jugend den Zenon und Parmenides gehört, sich mit besonderem Eifer mit der Naturphilosophie beschäftigt und ohne Zweifel, da Simmias und Kebes seine Bekannte waren, auch die pythagoreische Lehre gekannt habe. Alle diese Philosopheme habe er mit kritischem Auge in echt attischer Weise betrachtet. Zuerst habe das Treiben der Sophisten seine Kritik herausgefordert; ihrer negativen Ethik habe er ein positive entgegengestellt, gegründet auf Erkenntniß des Guten, nach dem Grundsatz, daß diese Erkenntniß mit der Ausübung identisch sei. Die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft, ausgedrückt im zweckmäßigen Handeln, habe er dann auch in dem Wesen der Dinge selbst nachzuweisen gesucht, indem er sie in Gott in höchster Vollkommenheit vorausgesetzt und eine Verbindung der Gottheit und der menschlichen Seele durch innere göttliche Offenbarung (*δαιμόνιον*) angenommen habe. Dies habe ihn zu einer teleologischen Betrachtung der Natur und zur Abwendung von der früheren Naturphilosophie geführt. Alles sei ihm zum Nutzen des

Menschen geschaffen und geordnet erschienen. Mit seiner Ethik selbst ins praktische Leben einzugreifen, habe er aber als seine Hauptaufgabe angesehen. —

Um die Eigenthümlichkeit dieses sokratischen Kriticismus festzustellen, müssen wir auf den Begriff der Vernunft, der seinen Inhalt bildet, etwas näher eingehen.

Was zunächst die theoretische Vernunft betrifft, so war es die Grundüberzeugung des Sokrates, daß die Ergebnisse des ungestörten und ungetrübten vernünftigen Denkens im Gegensatze zur Meinung allgemeingültig seien. Auf eine tiefere Begründung der Möglichkeit allgemeingültiger Erkenntnisse scheint er sich aber nicht eingelassen zu haben. Die Kritik des Skepticismus des Protagoras ist wohl der Hauptsache nach das Werk Platons, wenn sie auch, bis auf die schließliche Hindeutung auf eine Erkenntniß des Uebersinnlichen (im Theätet), ganz im Geiste des Sokrates gehalten ist. Insbesondere die Frage, aus welchen Quellen die Vernunft ihre Erkenntniß schöpfe, ob aus der Erfahrung allein oder auch aus sich selbst, ob also die Vernunft in theoretischer Hinsicht von bloß formaler oder auch von materialer Bedeutung sei, dürfen wir dem Sokrates nicht zuschreiben. Es ergiebt sich aber mit Nothwendigkeit aus seiner Lehre, daß die Vernunft wenigstens Eine Erkenntniß aus sich selbst muß schöpfen können, diejenige des Wesens des Guten.

Um dies darthun zu können, muß ich eine kurze Erörterung über das Verhältniß der theoretischen und der praktischen Seite der Vernunft voranschicken.

Auf die Frage, inwiefern die Vernunft praktisch sein, d. i. das Handeln bestimmen könne, ist die nächste Antwort: indem sie beurtheilt, ob etwas gut oder übel ist und zwar nicht bloß an sich, sondern auch im Zusammenhange unseres Thuns und Leidens. Wonach beurtheilt die Vernunft dies aber, mit welchem Maaßstabe bestimmt sie den Werth der Dinge? Offenbar muß dieser Maaßstab aus dem Willen genommen werden, denn gut und übel würde gar nichts sein, wenn es keinen Willen gäbe, einem willenlosen Wesen wäre alles gleichgültig (denn das Gefühl des Guten, der Lust im weitesten Sinne des Wortes, kann einem nicht anders

zukommen, als indem man es gern hat, und das Gefühl der Unlust nicht anders, als indem man es ungern hat, das Gern-haben und Ungern-haben aber sind Weisen des Begehrens, oder vielmehr es ließe sich nachweisen, wie es auch allein mit dem sokratischen Satze von der Einheit des Erkennens und Wollens zusammenstimmt, daß es gar kein Begehren und Wollen giebt, welches nicht ein Gern- oder Ungern-haben eines gegenwärtigen Gefühles ist, sowie keine Lust oder Unlust, welche nicht inwiefern sie gefühlt wird auch begehrt wird), das Vorstellungsvermögen ohne das Begehrungsvermögen, die Vernunft ohne den Willen kennt keine Werthbestimmungen. Ist dies richtig, so kann das Gute als solches nur das bedeuten, was wir ursprünglich und eigentlich begehren, worauf unser Begehren seinem innersten unveränderlichen Wesen nach gerichtet ist, was wir in allem Begehren begehren, und das Uebel nur das, was wir ursprünglich verabscheuen, wogegen sich unser Begehren seinem innersten Wesen nach richtet (sowie das Seiende dasjenige bedeutet, was wir in allem Vorstellen vorstellen, als was wir jeden Vorstellungsinhalt, inwiefern wir ihn überhaupt vorstellen, setzen, vergl. o. S. 26). Wenn wir etwas begehren, was nicht gut ist, so geräth das Begehrungsvermögen mit sich selbst in Widerspruch auf Grund einer Täuschung über die wahre Beschaffenheit seines Objectes. Derartige Täuschungen abzuwehren dient nun die Vernunft, dieselbe erfüllt diese Aufgabe, indem sie das, was gut zu sein scheint und deshalb das Begehren erregt, vergleicht mit demjenigen, was wir eigentlich und ursprünglich, was wir aus dem Innersten unseres Wesens heraus begehren, d. h. aber mit dem, was wirklich gut ist. Mit anderen Worten, die Vernunft erfüllt ihre Aufgabe, indem sie den Willen durchgängig mit sich selbst in Uebereinstimmung hält. Ein solcher durchgängig mit sich selbst übereinstimmender Wille ist ein vernünftiger, ein sich selbst widersprechender ein unvernünftiger. Wir nennen ja auch z. B. Jemanden, der in einer Krankheit den Vorschriften seines bewährten Arztes folgt, auch wo ihm dieselben schwere Entbehrungen auferlegen und mancherlei Unangenehmes zu ertragen nöthigen, darin vernünftig; unvernünftig hingegen, wenn er sich etwa ein Lieblingsgericht nicht versagen kann, obwohl

dasselbe die Genesung gefährdet, oder sich zu einer schmerzhaften Operation nicht entschließen kann, die ihn doch allein von seinen Leiden zu befreien mag. Offenbar halten wir aber deshalb das eine für vernünftig, das andere für unvernünftig, weil Jeder, der richtig denkt, die Gesundheit für ein größeres Gut als kurze Lust und für werth, durch vorübergehende Schmerzen erkauft zu werden, halten muß, und weil der dieser Werthbeurtheilung entsprechende Wille, gesund zu werden, zur logischen Folge die Absicht hat, alle Neigungen zu opfern, welche den erforderlichen Mitteln widerstreben. Es könnte freilich scheinen, als gehöre zum vernünftigen Wollen nicht bloß, daß man zur Erreichung seines Zweckes trotz widerstrebender Neigungen diejenigen Mittel und Wege wähle, welche die Vernunft in Erwägung der gerade vorhandenen Umstände angiebt, daß mithin das Wollen mit sich selbst in Uebereinstimmung, consequent bleibe, sondern auch, daß der Zweck ein richtiger, d. h. ein wirklich begehrens- oder wollenswerther, ein Gut, sei. Der innere Widerspruch wäre danach zwar ein unfehlbares Kennzeichen für die Unvernünftigkeit nicht bloß der Ansichten, sondern auch der Absichten, die innere Uebereinstimmung dagegen oder die Abwesenheit des inneren Widerspruches wäre kein genügendes Kennzeichen für die Vernünftigkeit des Wollens, wie auch von den Ansichten die Logiker im allgemeinen lehren, daß sie, wenn sie keinen Widerspruch einschließen, darum noch nicht für wahr gelten dürfen, sondern bloß für möglich. Zu der inneren Uebereinstimmung des Wollens mit sich selbst müßte noch hinzukommen, daß dasjenige, wozu oder worin es mit sich selbst übereinstimmt, ein Gutes sei, da ja auch thörichte Pläne mit logischer Folgerichtigkeit durchgeführt werden können, sowie zur Uebereinstimmung einer Ansicht mit sich selbst nach der herrschenden Logik noch hinzukommen muß, daß sie auch mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Allein wie es sich auch bezüglich der Ansichten verhalten mag, bezüglich der Absichten folgt aus dem oben über den Begriff des Guten Bemerkten, daß sie für richtig und vernünftig gelten dürfen, sobald sie keinen Widerspruch einschließen. Denn Jeder will, so lange er überhaupt will, wirklich Gutes, Niemand kann etwas wollen, was ihm in keiner Hinsicht wollenswerth, gut, er-

scheint, weil Gutes nichts anderes bedeutet, als was gewollt wird (sowie Niemand etwas vorstellen kann, ohne es als seiend zu setzen, wenn er auch durch einen begleitenden Denkact diese Setzung wieder zurücknehmen kann). Wer demnach auf Grund einer unrichtigen Werthbeurtheilung oder mit Unterdrückung seines richtigen Urtheils einen Entschluß faßt, der will zugleich seinem allgemeinen unveränderlichen Zwecke gemäß wirklich Gutes und dem besonderen Zwecke gemäß bloß scheinbar Gutes, er will also Widersprechendes. Und umgekehrt, wer in seinem Willen keinen Widerspruch aufkommen läßt, der will nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Besonderen Gutes, sein Wollen ist durchweg vernünftig.

Es ist wohl nicht zu befürchten, daß man diese Erörterung der Ansicht des Sokrates zuwiderlaufend finden werde. Jedenfalls gehört zu ihrem wesentlichen Inhalte nichts, was nicht der Sokrates der Dialoge Protagoras und Gorgias vertritt. Wenn unser Wohlbefinden, heißt es im ersteren, darauf beruhte, daß wir große Linien zögen und zu erlangen suchten, kleine aber vermieden und nicht zögen, dann würde das Heil unseres Lebens in der Kunst zu messen beruhen, in der Kunst, gegenüber der Gewalt des Scheines, wenn uns ein Kleineres größer zu sein scheint als ein Größeres, weil es uns näher liegt als dieses, das richtige Verhältniß festzustellen. Nun wollen wir Alle Lust (Gutes) erlangen, Unlust (Uebles) vermeiden; unser Wohlbefinden hänge also davon ab, daß unsere Vernunft stets Lust und Unlust in der Weise gegeneinander abmesse, wie in dem angenommenen Falle große und kleine Linien. Und im Gorgias sagt Sokrates von den Rednern, welche das Volk in ihrem Interesse auf falsche Wege leiten, daß sie zwar thun, was ihnen das beste zu sein dünkt, aber doch nicht, was sie *wollen*.

Wäre der wesentliche Inhalt der sokratischen Ethik durch diese Bestimmungen erschöpft, so würde sich dieselbe von der sophistischen nur durch die ihr zu Grunde liegende Ansicht von der theoretischen Vernunft, daß es nämlich eine allgemeingültige Erkenntniß gebe, unterscheiden. Die in der angegebenen Weise den Willen leitende Vernunft ist ja nur die theoretische, denn ihre Thätigkeit besteht ausschließlich darin, daß sie aus dem, was im allgemeinen zu

wollen richtig ist, darauf schließt, was es im einzelnen Falle ist. Aber die Vernunft hat nach Sokrates, mag er sich dessen nun klar oder bloß dunkel bewußt gewesen sein, noch eine ganz andere Bedeutung für den Willen, eine Bedeutung, um deretwillen sie allein den Namen der praktischen verdient, und dem entsprechend besteht zwischen seiner Ethik und derjenigen der Sophisten ein Unterschied, der nicht bloß aus der Logik herrührt, sondern eigenthümlich ethischer Natur ist.

Fragt man nämlich im Anschlusse an die eben erörterten Bestimmungen, worin denn nun das Gute oder, was nach der Auffassung des Sokrates dasselbe ist, das Nützliche oder das zur Glückseligkeit Beitragende oder die Lust im weitesten Sinne des Wortes beruhe, so bieten sich zwei verschiedene Antworten dar. Entweder vermag die Vernunft aus sich selbst gar nichts darüber zu sagen, was gut und was übel ist, sondern muß sich darüber im allgemeinen vom Willen, der dann etwas von der Vernunft Verschiedenes ist, belehren lassen, oder sie hat ein Prinzip der Unterscheidung zwischen Gut und Uebel in sich selbst. Im ersteren Falle ist die Vernunft in praktischer Hinsicht nur von formaler Bedeutung, ihre Aufgabe ist, den Inhalt, welchen der von ihr verschiedene Wille nun einmal hat, empirisch zu erforschen und danach den Willen mit sich selbst in Uebereinstimmung zu halten. Es giebt dann eigentlich gar keine praktische Vernunft, sondern nur eine theoretische, denn nicht die Vernunft bestimmt alsdann das Handeln, sondern der Wille mittelst der Vernunft; die Vernunft ist, nach einem Kantischen Ausdrucke, heteronom. Im zweiten Falle ist die Vernunft in praktischer Hinsicht nicht blos von formaler, sondern auch von materialer Bedeutung, sie leitet nicht bloß den Willen zu seinen Zielen, sondern sie setzt ihm auch sein allgemeinstes Ziel, sie ist wirklich praktische Vernunft, indem sie aus sich selbst das Handeln bestimmt, sie ist autonom.

Wer sich für die Autonomie der Vernunft entscheidet, wird diesem Principe noch folgende Bestimmung hinzufügen müssen. Die Vernunft entscheidet aus sich selbst, worin das Gute überhaupt besteht; sie schöpft, mit anderen Worten, einen Begriff des Guten aus sich selbst, welcher nicht bloß die Form aller Güter, den ge-

meinsamen Titel derselben, wie Kant sagt, d. i. etwas, worin zwar alle Güter übereinstimmen, das aber noch nicht zu dem gehört, worin das Gute besteht, angiebt, sondern welcher auch den allgemeinsten allen Gütern gemeinsamen Inhalt des Guten, der demnach nothwendig mit der Form gesetzt sein muß, angiebt. (Der Begriff des Guten als des zur Glückseligkeit dienenden ist einer von den leeren Begriffen der Kantischen Theorie [s. o. S. 15]. Von dem Standpunkte dieser Schrift aus muß hingegen der Begriff des Guten wie alle Begriffe einen Inhalt haben und zwar an einer Bestimmung, die allen Gütern gemeinsam ist, weil und inwiefern sie Güter sind, — etwa, daß sie in solchem Verhalten des Ich bestehen, welches der Natur des Ich angemessen ist, oder daß sie etwas in dem Ich sind, was zu enthalten das Ich die Tendenz hat. Man kann dieses Gemeinsame in Kantischer Redeweise die Form aller Güter, alles Begehrten nennen, aber diese Form des Begehrten ist dann nicht die Form des Begehrens, sondern bildet den allgemeinsten durch die bloße Form des Begehrens, d. h. durch das Begehren, inwiefern es nicht dieses oder jenes, sondern überhaupt Begehren ist, gesetzten Inhalt desselben. In analoger Weise kann man das Seiende als solches die Form alles Vorgestellten nennen, welche nicht die Form des Vorstellens, sondern der allgemeinste durch die bloße Form des Vorstellens gesetzte Inhalt ist).

Die Vernunft schöpft aber ferner aus sich selbst noch eine Besonderung dieses allgemeinen Begriffes des Guten, oder vielmehr es entspringt aus ihr a priori der Begriff eines besonderen Gutes, nämlich desjenigen, welches das Gute für ein Vernunftwesen als Vernunftwesen, für das Ich in der höchsten Bedeutung des Wortes (vergl. o. S. 18) ist, — welches von dem Vernunftwesen als Vernunftwesen genossen wird, — der Begriff des *höchsten* Gutes. Diejenigen Bestimmungen, auf welche die *übrigen* Besonderungen des Begriffes des Guten beruhen und welche also zu den Begriffen von Gütern führen, die nicht für das Vernunftwesen als solches, sondern für dasselbe, inwiefern es niedrigere Geistesvermögen gleichsam zum Fundamente hat, oder für Wesen, welche eine niedrigere Stufe des Daseins einnehmen, Güter sind, ferner diejenigen Bestim-

mungen, welche zu dem Streben nach dem höchsten Gute hinzutreten müssen, damit ein den besonderen Umständen entsprechendes Handeln stattfinden könne: diese kann die Vernunft nur aus der Erfahrung schöpfen. Zur Erläuterung erinnere ich an Platons Unterscheidung von drei Theilen der Seele. Jeder Theil, heißt es im 9. Buche der Republik, habe seine eigenthümliche Begierde und Lust. Das Begehrliche gehe auf Geld und Gewinn als Mittel des sinnlichen Genusses, das Muthartige auf Ehre und Ruhm, das Vernünftige auf Wahrheit und Einsicht. Jeder Theil rühme seine Lust als die größte. Was aber der vernünftige lobe, sei das Richtigste, denn dieser allein habe Erfahrung von dem Angenehmen auch der Anderen, diese aber nicht von dem seinigen, auch vermöge der vernünftige allein mit Einsicht und Gründen zu urtheilen. Der vernünftige Theil, wäre dem Obigen zufolge hinzuzufügen, kenne das, worin seine Lust beruhe, und damit auch das, worin die Lust überhaupt beruhe, rein durch sich selbst; dasjenige hingegen, wodurch sich die Lust des begehrlichen und des muthartigen Theiles von der seinigen unterscheide, sowie die besonderen Zusammenhänge, an welche seine eigene Lust gebunden sei, kenne er durch Erfahrung.

Man kann bezweifeln, daß Sokrates sich diesen Gegensatz der Heteronomie und Autonomie der Vernunft und den damit zusammenhängenden der Erkenntnisse a posteriori und a priori auch nur in der unvollkommensten Weise zum Bewußtsein gebracht habe, aber geahnt muß er ihn haben. Mag er es gewußt haben oder nicht, thatsächlich durchdringt der Begriff der Autonomie der Vernunft seine Ethik. Daß dieselbe Eudämonismus ist, kann nach den vorstehenden Erörterungen nicht dagegen eingewendet werden. Sokrates und Platon würde eben nie zugegeben haben, daß der Eudämonismus nothwendig heteronomisch sei, weil sie nie zugegeben haben würden, daß, wie Kants Ethik behauptet, das Wollen an sich leer sei und seinen Inhalt nur aus der Sinnlichkeit empfangen könne, und daß es vernünftig nur durch die Unterordnung unter ein Gesetz sein könne, welches seinen Ursprung in der Tendenz der theoretischen Vernunft zum Allgemeinen hat und den Willen, ohne

ihm einen anderen Inhalt zu geben, doch in Beziehung auf seinen Inhalt bestimmen soll.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, einen scheinbaren Widerspruch in dieser Auffassung der sokratischen Ethik als blos scheinbaren nachzuweisen. Es wurde nämlich zuerst gesagt, daß die Vernunft nach Sokrates den Maaßstab für die Beurtheilung des Guten und des Ueblen aus dem Willen nehmen müsse, während sie ihn nach dem Principe der Autonomie aus sich selbst nimmt. Diese beiden Behauptungen wären nur dann unverträglich, wenn Sokrates den Willen (im engern Sinne des Wortes) für etwas von der Vernunft Verschiedenes gehalten hätte. Er ist aber, wie schon oben erinnert wurde, der Ueberzeugung, daß die praktische Vernunft der Wille selbst ist.

Wenn es gestattet ist, einen Augenblick den wesentlichsten Inhalt der vorstehenden Erörterungen als sokratisch zu behandeln, so ergiebt sich als des Sokrates Begriff der Vernunft dieser. Die Vernunft enthält in sich selbst eine Quelle für die Erkenntniß des Guten und des Ueblen als solchen und des höchsten d. i. des sittlich Guten und des Bösen. Inwiefern sie diese Quelle enthält ist sie unmittelbares Bewußtsein oder Anschauung von dem, worin das sittlich Gute überhaupt und weiter das Gute überhaupt beruht, und inwiefern sie dieses unmittelbare Bewußtsein ist, bestimmt sie unmittelbar das Handeln, vorausgesetzt, daß nicht andere Bestimmungsgründe ihr das Gleichgewicht halten oder sie überwiegen, ist sie also praktisch oder Wille. Die Aufgabe der theoretischen Vernunft besteht darin, aus der ursprünglichen Anschauung die begriffliche Erkenntniß des Guten und des Ueblen abzuleiten und dieselbe zur Beurtheilung des Guten und Ueblen in jedem einzelnen Falle anzuwenden. — Wie die apriorische Vernunftanschauung von dem, was gut und übel überhaupt, und weiter von dem, was sittlich gut und böse überhaupt ist, gedacht werden muß, ergiebt sich unmittelbar ans den Erörterungen des ersten Abschnittes über die intellectuale Anschauung. Uebrigens wird darauf im folgenden, Platon betreffenden Abschnitte näher einzugehen sein.

Die Frage, worin das Gute überhaupt bestehe, hat Sokrates

gar nicht beantwortet (denn die Identificirung mit dem Nützlichen, dem zur Glückseligkeit Beitragenden, der Lust im weitesten Sinne des Wortes ist keine Antwort), diejenige, worin das höchste Gut bestehe, in unbefriedigender Weise, wie alle seine Nachfolger, Platon nicht ausgenommen. Er preist die Unabhängigkeit von den Begierden und die Bedürfnißlosigkeit. Für das höchste Gut selbst können diese aber nicht gelten, sondern nur für Bedingungen der Realisation desselben. Denn was könnte der vernünftige Geist als solcher für ein Interesse daran haben, daß das gesammte Handeln nicht auf die Befriedigung der Triebe und niederen Begierden gerichtet sei, wenn es nicht ein positives Interesse für ihn gäbe, um deßwillen die niederen Vermögen auf die Betreibung ihrer Interessen mehr oder weniger verzichten müssen. Ohne ein solches könnte die Vernunft in praktischer Hinsicht nur jene formale Bedeutung haben, welche allein den niederen Seelenvermögen zu Gute käme; sie könnte nur das Prinzip des rationalen Glückseligkeitstrebens, des Utilitarianismus der modernen Empiriker sein, nur zu jener Tapferkeit führen, von welcher es im Phädon (68) heißt, daß diejenigen, welche sie haben, aus Furcht und Feigheit tapfer sind, und zu jener Mäßigkeit, welche eine Mäßigkeit aus Unmäßigkeit ist.

Als ein solches positives Interesse der Vernunft bezeichnet Sokrates die praktische Einsicht. Das positive Interesse der Vernunft ist aber gleichbedeutend mit dem Guten, und die praktische Einsicht mit der Einsicht in das Gute, und so erfahren wir damit nur, wie schon Platon (Rep. VI, 503) bemerkt hat, daß das Gute die Einsicht in das Gute sei. Allerdings ist dieser Satz kein bloßes idem per idem. Es liegt darin, daß das Gute, dessen Erkenntniß die Vernunft aus sich selbst schöpfen kann, die Vernunft selbst sei, und daß also jene Anschauung, welche die Vernunft ihrem Wesen nach vom höchsten Gute hat, die Anschauung ihrer selbst ist; es liegt, mit anderen Worten, darin, daß das, was wir als Vernunftwesen ursprünglich und eigentlich wollen, wir selbst als Vernunftwesen, als Wesen, in denen der Begriff des vernünftigen Geistes vollkommen realisirt ist, sind. Allein es fragt sich dann weiter, was der zu realisirende Begriff des vernünftigen

Geistes enthalte, welches das Ideal sei, dem wir uns, um wahrhaft wir selbst zu sein und an uns selbst das höchste Gut zu besitzen, gleich machen müssen, — eine Frage, die ihre Beantwortung nur auf Grund der Metaphysik finden kann. Sokrates weist zum Ersatze einer solchen auf die Sitte und die göttlichen und menschlichen Gesetze als die obersten Normen des Handelns hin.

Sokrates hinterließ seinen Schülern die Aufgabe, in seinem Geiste ein in sich zusammenhängendes Ganzes der Erkenntniß zu gestalten. Keiner hat diese Aufgabe gelöst, Platon nicht, weil sie ihm zu klein, die sogenannten einseitigen Sokratiker nicht, weil sie ihnen zu groß war. Platon ist über den Kriticismus hinaus, die anderen sind hinter ihn zurückgegangen. Obwohl demnach für die Lehren dieser der Name des Kriticismus kaum zutreffender sein würde als für die jenes, so wird man sie doch in der historischen Darstellung, für welche die logischen Regeln der Subsumtion nicht unbedingt maaßgebend sein können, mit unter diesen Titel bringen dürfen und, wofern man sich desselben überhaupt bedient, müssen. Hier würden die einseitigen Sokratiker unbeschadet des Zusammenhanges ganz übergangen werden können, da es indessen lehrreich sein wird, sie von dem bisher festgestellten Gesichtspunkte aus zu betrachten, so werden einige Worte über sie nicht unangemessen sein.

Von den Schülern des Sokrates hat, wenn wir den Phädon als zu unbekannt ganz außer Acht lassen, Euklid am meisten sich mit Bewußtsein vom Standpunkte des Meisters entfernt. Ihm war es wieder hauptsächlich um die Metaphysik zu thun, aber nicht sowohl, weil er erkannt hätte, daß das von Sokrates eingeführte Princip der Einkehr der Vernunft bei sich selbst zu einer neuen Metaphysik drängte, als vielmehr weil er mit der alten, die ihm in der ihr von den Eleaten gegebenen Gestalt früher als die sokratische Lehre bekannt geworden zu sein scheint, nicht völlig gebrochen hatte. Er bezeichnet somit, obwohl er über Sokrates hinausstrebte, einen Rückfall in die dogmatische Denkweise. Sein Verfahren war wesentlich das eleatische, einerseits nämlich die

Negation alles desjenigen an der Außenwelt, was ihm den Anforderungen der Vernunft nicht zu entsprechen, d. i. was sich zu widersprechen schien, andererseits die Identificirung dessen, was diese Negation übrig ließ, des Seienden als solchen, mit der Vernunft. (Daß die Megariker eine Vielheit gültiger Begriffe angenommen haben, wie man aus Platons Sophisten schließt, widerspricht der zuverlässigen Angabe, daß sie nur das Eine Gute für seiend erklärt haben, ein Widerspruch, den auch Zeller [Phil. d. G. II, S. 185], welcher jenem Schlusse beistimmt, zugiebt; vielleicht haben sie in der Entwickelung ihrer Lehre nur vorläufig eine Vielheit gesetzt.) Der Einfluß Sokrates zeigt sich erstens darin, daß die Megariker das der reflectirenden Philosophie angehörige metaphysische Verfahren, die Ableitung der Bestimmungen des Seienden aus der Natur (der Form) des begrifflichen Wissens, zu der negativen Seite ihres dogmatischen Verfahrens als eine unselbstständige Ergänzung hinzufügten, und zweitens darin, daß sie, auch die positive Seite ihres dogmatischen Verfahrens ergänzend, das Seiende nicht bloß mit der Vernunft, sondern auch mit dem Guten identificirten (die Identificirung der Vernunft und des Guten ist in der That, wie oben gezeigt worden, eine nothwendige Consequenz der sokratischen Lehre.) (Diog. L. II. 106: *οὖτος* [sc. ***Εὐκλείδης***] *ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλόυμενον· ὅτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὅτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά*).

Am wenigsten hat sich vom Standpunkte des Kriticismus Antisthenes entfernt, obwohl er nur eine Caricatur der sokratischen Lehre geliefert hat. Die Praxis gilt ihm für die Hauptsache, die Theorie ist um der Praxis willen, und in der Theorie die Logik um der Ethik willen da. Durch seine Logik, die übrigens mit seiner Ethik im engsten Zusammenhange steht, ist auch Antisthenes auf einen vorsokratischen Standpunkt zurückgegangen; er war ja auch, bevor er zum Sokrates kam, Schüler des Gorgias gewesen. Seine Logik ist ihrer Consequenz nach Skepticismus, denn darf von jedem Begriffe nur er selbst ausgesagt werden, giebt es also keine synthetische, nicht einmal analytische, sondern nur identische. Urtheile, so kann natürlich von Erkenntniß keine Rede mehr sein

Antisthenes kann indessen unmöglich einen radikalen Skepticismus gewollt haben, wenn er auch gewiß die Möglichkeit der Erkenntniß zu Gunsten der Praxis einzuschränken gewünscht hat, denn mit der Erkenntniß überhaupt würde er auch die Tugend preisgegeben haben. Er muß geglaubt haben, daß die identischen Urtheile wenigstens die zur Tugend erforderliche Erkenntniß enthielten. Dies kann er aber nur geglaubt haben, wenn er in denselben stillschweigend die Verneinung der entsprechenden nicht-identischen mit dachte; alsdann konnte er eine aus lauter Verneinungen bestehende Erkenntniß für möglich halten. Nun hat die Ethik des Antisthenes in der That einen durchaus negativen Charakter und so läßt sich verstehen, wie ihm jene logische Theorie zur Grundlage der Ethik hat dienen können. — In der Ethik genügte dem Antisthenes der Hinweis auf die Sitte, die göttlichen und die menschlichen Gesetze nicht, mit dem Sokrates die Frage nach der Norm, welche die Vernunft dem Handeln vorschreibe, beantwortet hatte. Und mit Recht; denn entweder gebietet die Vernunft, jenen göttlichen und menschlichen Gesetzen zu folgen oder sie gebietet es nicht; gebietet sie es nicht, so ist demjenigen, der sich nach denselben richtet, nicht mehr die Vernunft Bestimmungsgrund des Handelns, sondern etwas anderes ist gegen den ersten Grundsatz der sokratischen Ethik an ihre Stelle getreten; gebietet sie es, so muß dies aus ihrem Wesen nachgewiesen werden, es muß nachgewiesen werden, daß die Vernunft selbst sich ein Gesetz giebt, welches zugleich den Gehorsam gegen die menschlichen und göttlichen Gesetze verlangt. Antisthenes fand aber keine andere Bestimmung dieses Vernunftgesetzes oder, was auf dasselbe hinauskommt, der Tugend oder der praktischen Einsicht oder des Guten, als diejenige, welche ihm auch allein von seiner Logik gestattet wurde, nämlich die tautologische: das Gute ist das Gute, die Einsicht ist die Einsicht, die Tugend ist die Tugend. Diese Bestimmungen haben aber bei ihm die Bedeutung: das Gute ist nicht das Angenehme, die Einsicht nicht das Bedürfniß, die Tugend kein Vergnügen. Und diese Negation geht ihm in die, die eine Seite der Ethik des Sokrates caricirende Affirmation über, daß das vernünftige Thun in der Unterdrückung der nicht aus der Vernunft hervorgehenden Triebe beruhe. Die

nicht aus der Vernunft hervorgehenden Triebe sind somit das einzige Object der praktischen Vernunft und zwar, um unterdrückt zu werden. Da Antisthenes von keinem anderen Antriebe weiß, der aus der Vernunft selbst hervorgeht, als von dem auf die Niederhaltung aller anderen Antriebe gerichteten, so müßte er consequenterweise die Vollendung der Weisheit und Tugend in die absolute Unthätigkeit, in das vollständige Gleichgewicht der nicht aus der Vernunft stammenden Triebe einerseits und des ihnen entgegengesetzten aus der Vernunft stammenden andererseits setzen. Man kann nicht etwa in jenen niederen Trieben einen Unterschied zwischen schlechten und erlaubten machen, denn schlecht könne sie nach dem Principe des Antisthenes eben nur dadurch sein, daß sie nicht aus der Vernunft stammen.

Statt der ernsten Ueberzeugung von dem Werthe und der Macht der Vernunft treffen wir bei Antisthenes eine Art Schwärmerei für die Vernunft an, die, genau besehen, einen absolut werthlosen und ohnmächtigen Götzen aus derselben machte. Noch weniger Gehalt hat das Preisen der Vernunft bei Aristipp. In der Ethik leugnet Aristipp die praktische Vernunft ganz, denn er spricht der Vernunft jede materiale Bedeutung für das Handeln ab und läßt ihr kaum die formale, das Handeln im Interesse der sinnlichen Natur zu leiten. Will der Eudämonismus des Antisthenes wenigstens noch autonomisch sein, so macht derjenige des Aristipp aus seiner Heteronomie keinen Hehl. In der Logik hebt Aristipp, zu dem Sensualismus und Skepticismus des Protagoras zurückkehrend, auch die theoretische Vernunft, mithin auch jene formale Bedeutung der Vernunft für das Handeln, auf. Wie er dennoch, gleich dem Antisthenes, in seiner Logik eine Grundlage seiner Ethik erblicken konnte, ist leicht verständlich.

IV.

Das Hinausgehen der griechischen Philosophie über den Kriticismus.

Einleitendes. — Platons Theorie der Wahrnehmung enthält den Keim des Dualismus hinsichtlich des Realprincipes und folglich auch des Erkenntnißprincipes. Sinnliche und intellectuale Anschauung, empirische und speculative Erkenntniß. Boeckhs Ansicht. Unerkennbarkeit Gottes. Die mathematische Erkenntniß. — Die Vernunft ist, als praktische, apriorische Anschauung des Guten überhaupt und des sittlich Guten insbesondere. Der vernünftige Geist will a priori sich selbst als vollkommene Verwirklichung seines Begriffes. Fragliche Beziehung zwischen den Stufen des Begehrens und des Erkennens. Ungenügende Bestimmung des höchsten Gutes. Ein Problem. Die bürgerliche und die philosophische Tugend. Es ist zu unterscheiden zwischen der δόξα ἀληθής des Theätet und des Menon. Die Unsterblichkeit als Postulat der praktischen Vernunft. — Die Materie. Ansatz zur Ueberwindung des Dualismus. Das Wesen des Begriffs und seines Objectes. Die Einheit in der Vielheit und die Beharrlichkeit im Wechsel als höchste Kategorien. Inhalts-Allgemeines und Umfangs-Allgemeines, letzteres als Gattungs-Ganzes. Begriff der Idee. Widerspruch in demselben. Immanenz und Transcendenz der Ideen. Die individuelle Seele als Idee. Ritters, Zellers und Boeckhs Ansichten. Gott oder die Idee des Guten. Vermeintliche Schwierigkeit nach Zeller. Alles Seiende, die Ideen, die Seelen, Gott selbst existiren nur in Gottes Denken. Zellers Gründe dagegen. Boeckhs Ansicht. Teleologie. Die Materie und das Uebel. Nothwendigkeit des Uebels zum Guten. Gott Ursache und Zweck der Welt. Die Ideen als Zweckursachen. Wovon allem es Ideen giebt. — Zusammenfassung. Mit Aristoteles beginnt der Verfall der griechischen Philosophie.

Der eigenthümliche Nutzen, den das Studium der Geschichte der griechischen Philosophie für die philosophische Forschuug zu gewähren vermag, beruht hauptsächlich in seiner Bedeutung für die Erkenntniß des Entwickelungsgesetzes der Philosophie. Es sind zwei Eigenschaften seines Gegenstandes, welche ihm diese Bedeutung verleihen: die verhältnißmäßige Einfachheit und die Vollständigkeit. In der christlichen Philosophie verbirgt sich das Entwickelungsgesetz so sehr hinter dem verwickelten Zusammenhange der Erscheinungen, daß man es in ihr zwar wieder erkennen kann,

schwerlich aber zuerst aus ihr abzuleiten vermöchte; der christlichen Philosophie sind ferner wegen ihres Zusammenhanges mit der griechischen die niedrigsten Entwickelungsstufen erspart worden, und andererseits ist sie erst bis zu einem Stadium gelangt, dessen Analogon in der griechischen vor deren größter Gestaltung liegt. Freilich hat auch die Geschichte der christlichen Philosophie ihren unersetzbaren Werth für die Erkenntniß jenes Gesetzes, die christliche Philosophie ist tiefer und gründlicher als die griechische und gewährt deshalb auch eine tiefere und gründlichere Einsicht in das Wesen wenigstens einiger der ihr mit der griechischen gemeinsamen Stadien, aber die Kenntniß der Geschichte der griechischen Philosophie muß vorhergehen, damit jener Werth zur Geltung gelangen könne.

Ist unserer bisherigen Betrachtung die Einfachheit der griechischen Philosophie zu Gute gekommen, so werden wir nunmehr aus ihrer Vollständigkeit Nutzen zu ziehen suchen. Nur sie nämlich enthält ein System, an welchem wir die Entwickelung des Kriticismus zum reflectirenden Idealismus studiren können. Auch in der christlichen Philosophie sind zwar auf den Kriticismus Systeme gefolgt, welche wieder den idealistischen Begriff der Philosophie zu verwirklichen gesucht haben, aber keines derselben hat sich die Herrschaft zu sichern vermocht, und es liegt wenigstens der Gedanke nahe, daß sie, wenn auch mehr als die mit ihnen concurrirenden Systeme, doch nicht vollständig den positiven Gehalt des von Kant eingeführten Principes ergriffen haben, und insofern sammt jenen mit den Lehren der einseitigen Sokratiker verglichen werden können. In der griechischen Philosophie hingegen hat ein System, welches den positiven Inhalt in dem sokratischen Prinzip sich vollständig angeeignet, die Einseitigkeit desselben aber überwunden hat, über alle neben ihm erscheinenden einen so entschiedenen Sieg errungen, daß es als der Höhepunkt der antiken Speculation überhaupt erscheint, — dasjenige Platons. Wenn die spätere Speculation ihre Aufgabe nicht in der Ausführung dieses Systems erblickt, sondern sogleich mit einer principiellen sich vom Geiste des Idealismus abwendenden Umgestaltung desselben begonnen hat, so hat dies seinen Grund einerseits darin,

daß dasselbe mit einer Schranke behaftet war, welche zu übersteigen der griechischen Denkweise nicht gegeben war, und andererseits darin, daß wie die schöpferische Kraft des griechischen Geistes überhaupt, so auch die speculative erschöpft war. Wie überhaupt das Alterthum, obwohl wir seine Schöpfungen vielfach als Vorbilder für die Leistungen auch unserer Zeit betrachten müssen, doch nicht die Aufgabe und die Fähigkeit hatte, die höchsten Ziele der Menschheit zu erreichen, sondern wie gleichsam die Menschheit erst von Neuem geboren werden mußte, um ihre Aufgabe in ihrer ganzen Bedeutung ergreifen zu können, so war auch dem philosophischen Denken des Alterthums weder die Aufgabe noch die Fähigkeit gegeben, das Welträthsel in seiner ganzen Tiefe zu erfassen.

Eine verhältnißmäßig eingehendere Betrachtung des platonischen Systems ist hier auch deshalb geboten, weil es nicht bloß über den Kriticismus hinausgeht, sondern denselben auch seinem positiven, mit dem Idealismus übereinstimmenden Inhalte nach erst vollendet, — weil, mit anderen Worten, nicht Sokrates für sich allein, sondern der durch Platon ergänzte Sokrates für die griechische Philosophie das ist, was Kant für die christliche.

Um aus der Betrachtung des platonischen Systems so viel Gewinn für die Beurtheilung des Kriticismus zu ziehen, als es bei der skizzenhaften Natur dieser Ausführungen erwartet werden kann, müssen wir dem eben Bemerkten zufolge unser Augenmerk auf zweierlei richten, auf seinen reflectirend-idealistischen Charakter und auf den Mangel, den inneren Widerspruch, mit welchem es behaftet ist und welcher die Auflösung der griechischen Philosophie zur Folge gehabt hat. Der einfachste Weg auf welchem ich diese Aufgabe lösen kann, wird der sein, daß ich die Grundzüge des platonischen Systems meiner Auffassung gemäß darstelle, dabei die Kenntniß der wichtigsten Thatsachen voraussetzend. Die Richtigkeit meiner Auffassung muß ich hoffen mehr durch ihre innere Uebereinstimmung als durch ausführliche Beweise für die einzelnen Punkte wahrscheinlich machen zu können.

Zuvor eine Bemerkung über den Gang dieser Darstellung. Die Philosophie hat nach Platon ihren Inhalt durch reines Denken

aus einem voraussetzungslosen Principe zu entwickeln. Aber auch wenn man durch die mathematischen Wissenschaften genügend für die Philosophie vorbereitet ist, bedarf man nach ihm noch eines besonderen Verfahrens, um zu dem voraussetzungslosen Anfange zu gelangen. Dasselbe besteht darin, daß man, wie in den übrigen Wissenschaften, von Voraussetzungen ausgeht, aber nicht, um sich immer weiter von dem voraussetzungslosen Anfange zu entfernen, wie dort, sondern um umgekehrt zu ihm hinzugehen. In der systematischen Form, welche er hiernach als die der Philosophie adäquate betrachtet, hat jedoch Platon seine Lehre nicht entwickelt. Seine Untersuchungen machen niemals den Anspruch der Voraussetzungslosigkeit. Sie geben uns nicht einmal, wenigstens nicht in directer Weise, Auskunft über die Natur des voraussetzungslosen Anfangs, und ich bezweifle, daß er selbst diesen in einer vollkommenen Weise erfaßt zu haben glaubte, er redet davon mehr wie ein Suchender als wie ein wirklich Wissender. Es scheint mir daher nicht angemessen, in der Reproduction der platonischen Lehre mit Zeller einen propädeutischen und rein systematischen Theil oder nach Schleiermachers Anleitung einen elementaren, einen vermittelnden und einen constructiven zu unterscheiden. Für den Zweck der hier beabsichtigten Reproduction empfiehlt es sich jedenfalls mehr, zuerst von denjenigen Disciplinen zu handeln, welche schon von Sokrates begründet waren, der Logik und der Ethik, und dann zur Metaphysik überzugehen. Die Anwendung der Metaphysik und Ethik in Physik und Politik sind hier nicht zu berücksichtigen.

Platons Logik gründet sich auf eine Theorie der Wahrnehmung, welche sich den positiven Inhalt derjenigen des Protagoras aneignet. Mit Protagoras findet Platon, daß die wahrgenommenen Eigenschaften nicht den Dingen an sich zukommen, sondern nur in Beziehung auf das wahrnehmende Subject, und daß ebenso das Wahrnehmen dem Subjecte nur in Beziehung auf das Object zukommt. Er betrachtet auch wie Protagoras diesen Proceß der Wahrnehmung als eine Bewegung vom Objecte zum

Subjecte und vom Subjecte zum Objecte und stimmt damit auch dem Satze zu, daß die Dinge, soweit sie von den Sinnen erfaßt werden, immer nur werden, nicht sind.

Bereits in dieser Theorie der Wahrnehmung zeigt sich der Grundmangel der platonischen Lehre, auf welchen oben hingedeutet wurde mit dem Bemerken, daß derselbe überhaupt in der griechischen Philosophie nicht beseitigt worden sei. Protagoras und Platon setzen nämlich offenbar nicht nur ein Substrat der sinnlichen Qualitäten voraus, welches mit diesen in die Wahrnehmung fällt ohne doch ihre subjective Natur zu theilen, sondern denken dasselbe auch als an sich räumlich. Sie bemerken nicht, daß wir unmittelbar nur von uns selbst wissen und daß es daher möglich ist, die Realität jenes Substrates, der Materie, zu leugnen. Die Annahme der Realität der Materie aber wenn auch als eines absolut negativen Principes bildet den inneren Widerspruch in Platons System, dessen Wirkungen sich durch alle Theile desselben hindurchziehen. Dieses System ist dem Principe nach reiner Spiritualismus und Intellectualismus, in der Ausführung aber wird es zum Dualismus des Realprincipes und deshalb auch des Erkenntnißprincipes. Es wird dazu, weil die Einkehr der Vernunft bei sich selbst, von der es ausgeht, sich nicht entschieden genug vollzieht, um die Einsicht hervorzubringen, daß die Materie nur eine Fiction des Verstandes ist.

Die Gründe, mit welchen Platon die negative Seite der protagoreischen Wahrnehmungstheorie widerlegt, können hier übergangen werden. Nachdem durch sie im Theätet die Erklärung der Erkenntniß (ἐπιστήμη), daß sie Wahrnehmung (αἴσθησις), sei, widerlegt ist, nachdem ferner diejenige, daß sie richtige Vorstellung (δόξα ἀληθής) sei, verworfen ist, wird bestimmt, daß sie die mit dem (erklärenden und begründenden) Begriffe verbundene richtige Vorstellung (Meinung, Ansicht) sei (δόξα ἀληθής μετὰ λόγου). Auf die Frage, was denn der Begriff sei, ist die beste Antwort, welche die Unterredner zu finden wissen, die, daß man den Begriff einer Sache habe, wenn man den Unterschied derselben von allem Anderen mit auffasse. Es findet sich aber, daß man schon keine richtige V o r s t e l l u n g von einem Dinge haben kann, ohne

diesen Unterschied mit aufzufassen. Demnach müßte bestimmter gesagt werden, zum Begriffe gehöre nicht bloß die Auffassung, die Vorstellung des unterscheidenden Merkmals, sondern man müsse dasselbe auch wissen. Ist nun dies die Bedeutung des Begriffes, so bedeutet die mit dem Begriffe verbundene richtige Vorstellung so viel wie die mit dem Wissen verbundene. Die zuletzt gefundene Definition der Erkenntniß giebt also an, daß dieselbe die mit dem Wissen oder der Erkenntniß verbundene richtige Vorstellung sei, sie definirt also idem per idem.

Mit diesem negativen Ergebnisse schließt der Dialog und es ist nun die Frage, welches Platons eigentliche Meinung sei, eine Frage, deren Beantwortung für die Auffassung der gesammten Lehre Platons entscheidend ist.

Zunächst scheint es mir unzweifelhaft, daß es nach Platon eine *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* giebt. Er erkennt den Unterschied, dessen Erwähnung im Theätet von der *δόξα ἀληθής* zur *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* hinüberführt, den Unterschied zwischen der richtigen Vorstellung, welche die bloß von den Sachwaltern überredeten, und derjenigen, welche die auf Beweise sich stützenden Richter haben, offenbar an. Nicht minder unzweifelhaft ist es mir, daß Platon die Erkenntniß nicht mit der *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* für identisch hält. (Daß der Menon nicht dagegen spricht, wird später gezeigt werden).

Der wahrhaften Erkenntniß ist mit jener *δόξα* dieses gemeinsam, daß sie *μετὰ λόγου* ist, zur Form den Begriff hat, der Inhalt aber, welchen sie dieser Form giebt, muß ein anderer sein, als derjenige, welchen ihr die *δόξα* giebt, nämlich als die Sinnendinge. Und zwar findet in der wahrhaften Erkenntniß die Form des Begriffes ihren adäquaten Inhalt, einen inadäquaten hingegen, wenn sie mittelst der *δόξα* auf die Sinnendinge bezogen wird; sie wird im letzteren Falle auf ein ihr fremdes Gebiet übertragen, auf einen ihr fremden Stoff angewandt.

Innerhalb der wahrhaften Erkenntniß schöpft die Form des Begriffes demnach ihren Inhalt aus einer anderen Quelle als der sinnlichen Wahrnehmung. Welches diese Quelle ist, sagt uns der Timaeus (28 A), es ist die *νόησις*; der *δόξα μετ' αἰσθήσεως*

wird daselbst die νόησις μετὰ λόγου gegenübergestellt. Auffallend ist hierbei freilich, daß die νόησις der δόξα und der λόγος der αἴσθησις gegenübergestellt wird, während doch die νόησις der αἴσθησις und der λόγος der δόξα entspricht; auch die Republik behandelt (mehrfach im 6. und 7. Buche) νόησις und δόξα als Gegensätze. Aber von den Objecten redend stellt Platon stets die αἰσθητά oder ὁρατά den νοητά gegenüber.

Die νόησις hat hiernach mit der αἴσθησις dieses gemeinsam, daß sie eine Erkenntnißquelle ist; die aus ihr geschöpfte Erkenntniß ist der λόγος, sowie die aus der αἴσθησις geschöpfte (uneigentliche) Erkenntniß die δόξα ist. Nun pflegen wir dasjenige theoretische Verhalten, welches eine Erkenntnißquelle ist, oder, was dasselbe heißt, welches uns den Inhalt oder die Gegenstände des Erkennens liefert, Anschauung zu nennen. Wir können also αἴσθησις mit sinnlicher, νόησις mit nicht-sinnlicher, d. i. intellectualer Anschauung übersetzen. Die Objecte der sinnlichen Anschauung sind die materiellen Dinge, das ὁρατὸν γένος, diejenigen der intellectualen die immateriellen, intelligibelen, das νοητὸν γένος (Rep. VI 509 f. 533 f.).

Daß die wirklichen Begriffe nicht aus der Betrachtung der Sinnendinge geschöpft werden können und sich auf ein Uebersinnliches beziehen, stellt Platon mythisch so dar, als haben wir ihre Objecte in einem vorleiblichen Dasein geschaut und als erinnern wir uns dieses früher Geschauten, wenn uns seine Abbilder im Sinnlichen entgegentreten. Damit wir dies nicht im eigentlichen Sinne nehmen, läßt Platon den Sokrates im Menon, nachdem er die Erkenntniß des Uebersinnlichen durch die Erinnerung erklärt hat, hinzufügen, alles übrige möchte er freilich nicht für diese Rede verfechten, daß es aber besser sei, zu glauben, man müsse das suchen, was man nicht weiß, als für unmöglich zu halten, dasselbe zu finden, dafür möchte er allerdings streiten mit Wort und That.

Nichts wäre nun für das Verständniß der platonischen Lehre wichtiger zu wissen, als wie er sich die intellectuale Anschauung gedacht hat. Nach der im Anfange dieser Untersuchungen entwickelten Ueberzeugung giebt es eine intellectuale Anschauung, und zwar kommt dieselbe jedem vernünftig denkenden Wesen zu, inwie-

fern es überhaupt vernünftig denkt, und hat das vernünftig denkende Wesen selbst als vernünftig denkendes zum Gegenstande, kurz, ist das vernünftige Selbstbewußtsein oder das Ich-Bewußtsein. Dürfen wir nun Platon dieselbe Ueberzeugung zuschreiben? Zunächst ist kaum zu bezweifeln, daß er den Begriff des sich selbst zum Inhalte habenden Denkens, der *νόησις νοήσεως* besessen hat, schon weil sich derselbe vor ihm bei den Eleaten und nach ihm bei Aristoteles findet. Dies geht auch daraus hervor, daß er die Seele, von welcher wir ja nur auf diese Weise wissen können, für ein *νοητὸν* erklärt. Wichtig scheint mir sodann in dieser Hinsicht eine Stelle aus dem Sophisten (248 f.). Daselbst wird festgestellt, daß jedem Seienden ein Thun und Leiden zukomme. Als ein Seiendes wird darauf die Seele und als ihr Thun das Erkennen gesetzt. Dem Erkennen als Thun wird dann das Erkanntwerden als Leiden gegenübergestellt, also auch als das der Seele wesentliche Leiden. Hier ist nun der Schluß fast unvermeidlich, daß es das Wesen der Seele (und des Seienden überhaupt) sei, sich selbst zu erkennen, Subject-Object zu sein, denn von Anderen erkannt zu werden, kann kein der Seele wesentliches, zu ihrem Sein gehöriges Leiden sein. Vor allem aber glaube ich aus Gründen, die sich später ergeben werden, daß man ohne den Begriff der *νόησις νοήσεως* in Platons Ethik und Metaphysik nicht auskommen kann. Zweitens ist dem Platon thatsächlich die *νόησις νοήσεως* die Erkenntnißquelle für die Grundlagen seiner Lehre gewesen. Dies scheint mir genügend für die Annahme, daß die Grundüberzeugung des vollständig ausgeprägten reflectirenden Idealismus Platon nicht fremd gewesen ist. Andererseits muß jedoch zugegeben werden, daß Platon die intellectuale Anschauung nicht auf diejenige, welche das denkende Subject von sich selbst hat, beschränkt, sondern sie zugleich unmittelbar auf die der sinnlichen Welt zu Grunde liegenden intelligibelen Wesenheiten, die Ideen, bezieht, indem er hier ebenso wie in der Theorie der sinnlichen Anschauung oder Wahrnehmung sich noch nicht völlig von dem Vorurtheile des natürlichen Bewußtseins losgemacht hat, daß wir mit unserem Vorstellen unmittelbar über uns selbst hin-

auszugreifen vermögen. Inwieweit Platon unter dem Einflusse dieses Vorurtheils steht, bleibt er im Dogmatismus befangen.

Daß Platon die Erkenntniß des Uebersinnlichen auf eine unsinnliche Anschauung gegründet habe, ist eine in den verschiedensten Schriften über ihn wiederkehrende Behauptung, ohne daß jedoch nähere Auskunft über die Natur dieser Anschauung ertheilt zu werden pflegte. Die Ansicht, daß Platon ausdrücklich und mit Bewußtsein alle Erkenntniß ihren Inhalt aus der Anschauung schöpfen lasse und die der Erkenntniß des Unsinnlichen zu Grunde liegende Anschauung mit der νόησις bezeichnen wolle, erinnere ich mich nur da ausgesprochen gefunden zu haben, woher ich sie mir angeeignet habe, in dem mehr erwähnten Aufsatze Bratuschecks über Boeckh als Platoniker (daselbst S. 266 f., 306). Wie sich indessen Boeckh die intellectuale Anschauung näher gedacht habe, setzt Bratuscheck nicht deutlich, wenigstens für mich nicht deutlich genug auseinander. Er nennt sie auch mehrfach innere Anschauung und stellt sie der sinnlichen als der äußeren gegenüber, doch versteht er dabei unter Innerlichkeit, wie es scheint, ihre Beziehung nicht auf das anschauende Subject selbst, sondern auf das Innere der Dinge (S. 304). Wenn Bratuscheck dann von der Anschauung überhaupt sagt, sie sei der Vielheit der Dinge zugewandt und von der Reflexion (unter welcher er offenbar das vermittelte discursive Bewußtsein versteht), sie gebe die einheitliche Form des erkennenden Geistes (S. 336), so macht dieser Ausdruck es sehr zweifelhaft, ob ich mich für meine Ansicht von der Verwandtschaft der intellectualen Anschauung Platons mit der in dem ersten Abschnitte dieser Schrift erörterten auf die Autorität Boeckhs berufen darf.

Es wurde oben bemerkt, daß Platon seine Logik auf eine Theorie der Wahrnehmung und, was dazu gehört, der wahrgenommenen Objecte als überhaupt wahrgenommenen gründe. Wie indessen aus dem Vorstehenden erhellt, auch sich von selbst versteht, reicht diese Begründung nicht aus; sie bedarf der Ergänzung durch eine Untersuchung über die Natur des begrifflichen Denkens, das Wesen des Begriffes und seiner Objecte. Der Theätet giebt diese Untersuchung nicht, aber sie ist in anderen Schriften Platons,

wenn auch nirgend in vollständiger zusammenhängender Darstellung vorhanden. Da dieselbe indessen unmittelbar in die Metaphysik hineinführt, so wird es angemessen sein, sie erst dort zu betrachten.

Die aus der *νόησις μετὰ λόγου* hervorgehende Erkenntniß ist nach Platon die Philosophie. Weil sie durch die reine Vernunft zu Stande kommen soll, gilt ihm die Philosophie für eine voraussetzungslose Wissenschaft, ihren Anfang bildet ein *ἀνυπόθετον*, wie es in der Republik (VI, 511 B), ein *ἱκανόν*, wie es im Phädon (100 D) heißt. Welches dieser Anfang sei, wird, wie schon bemerkt, von Platon nicht angegeben. Die oben aufgestellte Ansicht über die intellectuale Anschauung vorausgesetzt, kann er nur in der Selbstgewißheit der philosophirenden Vernunft bestehen. Daß aber Platon ihn selbst darin erblickt habe, kann nur unter der Einschränkung behauptet werden, unter welcher ihm jene Auffassung der intellectualen Anschauung zugeschrieben wurde.

Die Möglichkeit des philosophischen Erkennens hat Platon für eine begrenzte erklärt, so daß, wenn das Wesen des Kriticismus in der Untersuchung der Möglichkeit des Erkennens und der Annahme einer Grenze desselben bestünde, wie man oft hören kann, sein System Kriticismus zu nennen wäre. Unerkennbar für uns ist nach ihm nämlich Gott (die Idee des Guten); nur durch Wahrsagung könne er erfaßt werden, heißt es im Philebus (164 A *τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναί ποτε μαντευτέον*). Wenn andererseits Platon das vollkommen Seiende für vollkommen erkennbar erklärt (Rep. V, 477 A), so widerspricht dies dem nicht. Sein und Erkennen sind nämlich zwar correlative Begriffe, aber dem vollkommenen Sein Gottes entspricht auch nur Gottes vollkommenes Erkennen, nicht dasjenige der endlichen Vernunftwesen. Oder wenn man den Begriff des Seins auf denjenigen des Erkennens seitens der endlichen Vernunftwesen bezieht, so ist Gott nicht das vollkommen Seiende, sondern steht noch über demselben; *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ*, heißt es in diesem Sinne in der Republik (VI, 509 A), *ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (der Neuplatoniker Syrianus nennt Gott *ὑπερούσιος*, — überseiend, sagt Schelling). Aus der Unerkennbarkeit Gottes folgt auch die Unzulässigkeit der gewöhnlichen Annahme, für den

voraussetzungslosen Anfang der Philosophie habe Platon der Begriff Gottes gegolten. Gott ist der voraussetzungslose, d. i. der letzte Grund aller Dinge, aber nur sein eigenes Denken kann in seinem Begriffe seinen Ausgangspunkt haben, das der endlichen Vernunftwesen nur in ihren Begriffen.

Zwischen die *δόξα μετ' αἰσθήσεως* und die *νόησις μετὰ λόγου* schiebt Platon die *διάνοια*, die mathematische Erkenntniß ein und bezeichnet den Gegenstand derselben als etwas zwischen dem Intelligibelen und dem Sinnlichen in der Mitte Liegendes. Die Mathematik, sagt er, träume nur von dem Seienden, sie sei *ὅλκος πρὸς τὸ ὄν*. Auf die Viertheilung im 6. Buche der Republik, nach welcher innerhalb der *δόξα* die *εἰκασία*, deren Gegenstand die Schatten und Spiegelbilder, und die *πίστις*, deren Gegenstand die *σώματα* sind und innerhalb der *νόησις* die *διάνοια* und die *ἐπιστήμη* unterschieden werden, möchte ich mit Zeller kein Gewicht legen; sie gehört zu dem Vergleiche der Idee des Guten mit der Sonne.

Hinsichtlich der praktischen Vernunft schreibe ich Platon zunächst die Ansichten zu, welche der vorige Abschnitt theils bei Sokrates gefunden, theils als naheliegende nothwendige Folgen aus der sokratischeır Ethik hingestellt hat. Die Vernunft hat hiernach erstens (als theoretische) formale Bedeutung für das Handeln, indem sie aus dem unmittelbaren Bewußtsein von Gutem und Ueblem allgemeine Begriffe bildet und dadurch, daß sie diese auf die besonderen Umstände und Bedingungen anwendet, das Begehren mit sich selbst in Uebereinstimmung hält. Die Vernunft hat zweitens materiale Bedeutung für das Handeln und ist insofern praktisch, denn sie enthält selbst das unmittelbare Bewußtsein des für die Vernunftwesen als solche Guten und Ueblen. Das unmittelbare Bewußtsein (das Anschauen) aber von Gutem und und Ueblem ist einerlei mit Begehren, die praktische Vernunft also mit dem den Vernunftwesen als solchen eigenen Begehren, d. i. dem Wollen im engeren Sinne des Wortes.

Bringen wir diese Sätze mit Platons Logik in Beziehung, so müssen wir ein sinnliches und ein vernünftiges (aus der Ver-

nunft selbst hervorgehendes) Begehren unterscheiden, das sinnliche mit der αἴσθησις, inwiefern dieselbe interessirende Empfindungen, Lust- und Schmerz-Gefühle, zum Inhalte hat, identificiren und das vernünftige in derselben Weise zur νόησις rechnen.

Von dem im ersten Abschnitte dieser Schrift entwickelten Standpunkte aus müßte dieser Satz näher dahin bestimmt werden, daß wir, wie wir unmittelbar nichts anderes anschauen können als uns selbst, so auch nichts anders begehren können, weder durch Sinnlichkeit, noch durch Vernunft.

Fassen wir, um diesen Gedanken etwas weiter zu entwickeln, zunächst Wesen der denkbar niedrigsten Art ins Auge, so müssen wir nach dem früher (S. 17) darüber Aufgestellten auch diesen nicht bloß eine sinnliche Anschauung (Wahrnehmung), sondern auch in dieser eine intellectuale oder, was dasselbe heißt, eine reine, apriorische zuschreiben. Ihre Anschauung ist nämlich von dieser letzteren Art, inwiefern sie das Subject selbst überhaupt zum Gegenstande hat, inwiefern sie also an dem Subjecte noch einen allgemeinsten Gegenstand hat, wenn von allen sinnlichen Bestimmtheiten, die an demselben angeschaut werden, abstrahirt wird, oder, nach einem früheren Ausdrucke, inwiefern sie die Form alles Angeschauten zum Inhalt oder Gegenstande hat. Die gesammte d. i. die bestimmte Anschauung dieser Wesen ist nun theils eine indifferente, bloß theoretische, soweit nämlich die sinnlichen Bestimmtheiten (Empfindungen), die ihren Inhalt bilden, weder angenehm noch unangenehm sind, theils eine interessirte, praktische, ein Gern- oder Ungern-haben, also ein positives oder negatives Begehren (s. o. S. 64), soweit nämlich die sinnlichen Bestimmtheiten angenehm oder unangenehm sind. Ein Begehren ist aber auch ihr Anschauen dann noch, wenn von den sinnlichen Bestimmtheiten seines Inhaltes abstrahirt wird, es also in seiner höchsten Allgemeinheit oder, was dasselbe heißt, als intellectuales oder reines Anschauen betrachtet wird. Während der Inhalt des gesammten oder bestimmten Begehrens das Subject in seinen bestimmten angenehmen oder unangenehmen Empfindungen ist, ist derjenige des reinen Begehrens das Subject, inwiefern es überhaupt angenehmer oder unangenehmer Empfindungen fähig ist,

oder die Form alles Begehrten, oder die Anwesenheit des Angenehmen und die Abwesenheit des Unangenehmen überhaupt. Das reine Begehren ist, mit anderen Worten, ein Gern-haben, ein Bejahen des eigenen Daseins, inwiefern dasselbe in der einen, einen Ungern-haben oder Verneinen des eigenen Daseins, inwiefern dasselbe in der anderen Weise sich überhaupt gestalten kann. Oder der Inhalt des reinen Begehrens ist dasjenige, was den allgemeinen Begriffen des Angenehmen und Unangenehmen seinen anschaulichen Inhalt giebt, das Angenehme und das Unangenehme als solches, so daß man, um zu einer begrifflichen Erkenntniß der Natur des Angenehmen uud des Unangenehmen zu gelangen, auf das reine Begehren, das Begehren als solches, das Selbstbewußtsein von seiner praktischen Seite, reflectiren muß. (Man würde auf diese Weise etwa zu dem Satze gelangen, eine empirische Bestimmtheit sei angenehm, soweit sie das Ich in einer sein Wesen begünstigenden und vervollkommenden Weise bestimme oder besondere, unangenehm, soweit sie dies in einer sein Wesen störenden und bedrohenden Weise thue, indifferent, soweit sie es weder in der einen noch in der anderen Weise thue.)

Von den Wesen höherer Art, den vernünftigen, haben wir früher (S. 18) angenommen, daß sie sich nicht bloß durch den empirischen Inhalt ihres Bewußtseins von den niederen unterscheiden, sondern daß auch der reine Inhalt desselben, d. i. das Subject-Object als solches, ein höheres und inhaltreicheres ist (eine Annahme freilich, die in das schwierige Problem führt, wie denn Subject-Objecte, deren allgemeine Natur in ihrer Subject-Objectivität aufgeht, als solche höherer und niedigerer Art sein können, — wie ein Subject-Object solches in höherer und inhaltreicherer Weise als ein anderes sein könne). Mit der intellectualen Anschauung solcher Wesen muß aber auch ihr reines Begehren ein höheres, inhaltreicheres sein; denn der Gegenstand des reinen Begehrens ist der Gegenstand des reinen (intellectualen) Anschauens, inwiefern derselbe Bestimmtheiten erhalten kann, die ihn zu etwas Gutem oder Ueblem machen, nämlich das Subject-Object als solches, das Ich. Es muß mit dem reinen Begehren der niedrigsten Wesen einen gemeinsamen Inhalt an demjenigen

haben, worin das Gute und das Ueble überhaupt besteht, an der Form des Guten und Ueblen, es muß aber diesem Inhalte noch a priori die nähere Bestimmung geben, durch welche er aus der Form des Guten und des Ueblen überhaupt zu der Form des Guten und Ueblen für Vernunftwesen als solche oder zu der Form des sittlich Guten und des Bösen wird. In allem bestimmten Wollen vernünftiger Wesen ist dieses reine oder allgemeine Wollen mit seinem reinen oder allgemeinen Inhalte enthalten, woraus sich wieder der sokratische Satz ergiebt, daß derjenige, welcher etwas Böses will, nicht will, was er will, sich in seinem Willen widerspricht.

Kehren wir nun zu Platon zurück, so dürfen wir ihm nach dem über seine Logik Gesagten weder den Satz zuschreiben, daß die Anschauung, die sinnliche wie die intellectuale, und folglich auch das Begehren unmittelbar nur das Subject selbst zum Gegenstande habe, noch die Unterscheidung der intellectualen Anschauungen niedrigerer und höherer Wesen. Was diese letzteren anbetrifft, so scheint vielmehr die in dem ersten Abschnitte (S. 23) berührte Annahme, daß alle beseelten Wesen ihrer innersten Natur nach vernünftige und nur durch ihre Lage an der Bethätigung ihrer Vernunft gehindert seien, seiner Auffassung zu entsprechen. Was aber den ersten Punkt anbetrifft, so scheint mir in Platons Ethik die Annahme, welche in seine Logik einen dogmatischen Charakter bringt, die Annahme nämlich, daß der vernünftige Geist anschauend unmittelbar über sich selbst hinausgreifen kann, ganz zurückzutreten. Man muß, glaube ich, als den innersten Gedanken seiner Ethik diesen betrachten, daß die praktische Vernunft der sich selbst als vernünftigen anschauende und wollende Geist ist, — daß der vernünftige Geist vermöge der intellectualen Anschauung, welche er von sich selbst hat, das Gute in die vollkommene Verwirklichung des Begriffes des vernünftigen Geistes setzt. — Gut ist, wie der Gorgias (867) und die Republik (IX. 577) erklären, was man will, bestimmter, was man eigentlich, aus seinem innersten Wesen, seinem substantiellen Sein heraus will, oder was sich als ein Besonderes zu dem a priori gewollten Allgemeinen verhält. Was man will ist aber dasjenige, was man als gut anschaut; und

was man a priori will, ist dasjenige, was man a priori als gut anschaut. Was man aber a priori als gut anschaut, ist der Geist in seiner Vernünftigkeit.

Dieses Gute ist freilich ebensowenig das absolute Gute, wie ein endliches Vernunftwesen das absolut Seiende ist; das absolut Gute wie das absolut Seiende ist Gott, und wie das absolut Seiende nicht von dem endlichen Seienden, sondern nur von sich selbst erkannt werden kann, so kann auch das absolut Gute nicht von dem endlichen Guten, d. i. dem endlichen Vernunftwesen, sondern nur von sich selbst gewollt werden. (Hieraus ergiebt sich eine interessante Beziehung der Ethik Platons zu derjenigen Spinozas.)

Hinsichtlich der niedrigeren Triebe aber ergiebt sich eine Schwierigkeit, die ich bekennen muß nicht beseitigen zu können. Während nämlich Platon im Protagoras von dem Unterschiede des niederen Begehrens und des höheren, des eigentlichen Wollens, ganz absieht und im Gorgias diesen Unterschied in seiner Allgemeinheit statuirt, enthalten der Phädrus und die Republik die Unterscheidung von drei Stufen des Begehrens, der ἐπιθυμία, dem θύμος und dem νοῦς (s. o. S. 69). Die ἐπιθυμία ist nun leicht als die Lust- und Schmerz-Gefühle zum Inhalt habende αἴσθησις, der νοῦς als die praktische Vernunft zu erkennen, aber der θυμός will sich nicht auf eine Anschauung des Guten und Ueblen zurückführen lassen, denn wenn auch zwischen der sinnlichen und der rein intellectualen Anschauung die mathematische in der Mitte liegt, so ist doch nicht einzusehen, wie diese praktisch werden könnte und vollends praktisch in der Weise des θύμος.

Das Gute überhaupt gilt Platon mit Sokrates für einerlei mit dem Vortheilhaften oder dem zur Glückseligkeit Beitragenden oder der Lust im weitesten Sinne des Wortes (in welchem im Protagoras von ihr geredet wird sowie in der Republik, wenn jedem Seelentheile seine eigenthümliche Lust zugeschrieben, die des weisheitliebenden aber für die höchste erklärt wird). Als das höchste Gut, die wahrhafte Glückseligkeit, welche der vernünftige Geist als vernünftiger genießt, betrachtet er, wenn sein Standpunkt oben richtig beschrieben worden ist, für Jeden sein (zu erstrebendes)

Dasein als eines Wesens, in welchem der Begriff des vernünftigen Geistes sich vollkommen realisirt hat. Er konnte auch mit Antisthenes sagen, die Tugend sei das höchste Gut, denn die Tugend ist nichts anderes als die Gesundheit der Seele, d. i. das begriffsmäßige Dasein des vernünftigen Geistes, — oder sie sei die praktische Einsicht, denn in dieser vollendet sich erst der vernünftige Geist.

Daß dieser Begriff nicht das letzte Resultat der Untersuchung des höchsten Gutes sein kann, hat, wie schon oben (S. 71) angeführt wurde, Platon ausdrücklich bemerkt. Wenn das Gute der Tugend oder der praktischen Einsicht gleichgesetzt wird, so heißt dies, daß das Gute das Thun oder vielmehr das Haben des Guten oder daß es die Einsicht in das Gute sei. Viel weiter führt aber auch die Antwort nicht, daß das Gute (nach einem häufiger wiederkehrenden Ausdrucke Platons) die Gesundheit der Seele, also das begriffsmäßige Dasein des vernünftigen Geistes sei, denn es fragt sich, welche Beschaffenheit der Seele die gesunde sei oder was der Begriff des vernünftigen Geistes enthalte. Auch die Forderung der Gottähnlichkeit (im Theätet und der Republik) oder, was dasselbe heißen würde, die Theilnahme an der Idee des Guten, giebt keine befriedigende Auskunft, so lange uns über den Weg zur Gottähnlichkeit nur gesagt wird, daß er in Einsicht und Tugend bestehe. Ich glaube nicht, daß Platon selbst über den von ihm gerügten Cirkel wesentlich hinausgekommen ist, — aber wem ist es nach ihm gelungen? Nur Eine allerdings wichtige Bestimmung vermag ich in seinen Schriften zu finden, welche aber doch die eigentliche Frage offen läßt. Nach den Philebus nämlich bilden die niederen Triebe nicht bloß in der negativen Weise, welche wir von Sokrates und Antisthenes her kennen, ein Object der praktischen Vernunft, sondern auch in positiver Weise. Nicht bloß soll die Vernunft dieselben, soweit sie der Betreibung ihres eigenen Interesses, des höchsten Gutes seinem positiven Gehalte nach, im Wege stehen, einschränken, sondern es ist auch Selbstzweck, daß sie dem Systeme derselben eine gewisse Gestaltung gebe, damit, wie es im Philebus heißt, die Seele an der ewigen Natur des Maßes theilnehme. Aber nur, wenn die praktische Vernunft

insofern, als sie auf sich selbst bezogen wird, ein Object hat, einen Zweck in sich findet, kann dies auch insofern der Fall sein, als sie auf die niedrigeren Triebe bezogen wird. Die niedrigeren Triebe können in jener negativen Weise, welche Antisthenes allein kennt, nur unter der Voraussetzung Object sein, daß die Vernunft ihren Zweck nur auf Kosten der ihrigen erreichen kann, daß also ihre Einschränkung sich zum Vernunftzwecke als Mittel und Bedingung verhält. Und in der positiven Weise, welche Platon und nach ihm Aristoteles hervorheben, können sie es nur sein, wenn eine gewisse Gestaltung derselben Folge eines ursprünglichen, rein inneren Vernunftzweckes ist. Mit Einem Worte: der Begriff der ethischen Tugend setzt denjenigen der dianoetischen voraus. Es ließen sich auch nur aus der Einsicht in einen Zweck welcher dem vernünftigen Geiste insofern gesetzt ist, als er rein auf sich (und, was darin liegt, auf Gott) bezogen wird, die näheren Bestimmungen ableiten, in welchen das geforderte harmonische Verhältniß der niedrigeren Kräfte und Triebe beruht. Ohne eine solche Einsicht wird die Ethik sich nur, wie bei Aristoteles, für die Feststellung des richtigen Maßes auf den sittlichen Takt berufen können.

Man kann die Lehre Platons vom höchsten Gute leicht durch eine Bestimmung ergänzen, welche mit der eben besprochenen der harmonischen Gestaltung der Mannigfaltigkeit in der Einheit des Seelenlebens verwandt ist. Wie nämlich jedes Vernunftwesen für sich Einheit eines Mannigfaltigen ist, so ist es andererseits auch Glied in einer zur Einheit verbundenen Mannigfaltigkeit, in dem Reiche der vernünftigen Geister, und die Aufgabe, sich selbst dem Begriffe des vernünftigen Geistes gemäß zu gestalten, erweitert sich daher zu derjenigen, das Reich der vernünftigen Geister gestalten zu helfen. Hier würde dann auch der Begriff der Liebe einzureihen sein. Man kann nicht unbedeutende Spuren auch dieser Bestimmung in Platons Schriften finden, aber ich fürchte, der Beschuldigung, Fremdes in Platon hineinzulegen, schon zu viel Stoff geboten zu haben, als daß ich diese Andeutung weiter verfolgen möchte.

Es sei mir erlaubt, hier kurz ein Problem anzumerken, welches sich aus Platons ethischen Grundbestimmungen ergiebt. Die Befriedigung der Triebe, welche an die Existenz der Vernunft gebunden sind (nur in vernünftigen Wesen bestehen können), — nach Platons Ausdruck dasjenige, woran der weisheitliebende Theil der Seele seine Lust hat, kann unmöglich allgemein für ein an sich sittlich Gutes gelten. Der wissenschaftlichen Einsicht z. B. und dem ästhetischen Genusse schlechthin sittlichen Werth beizumessen, Jemanden für besser zu erklären als einen anderen, weil er mehr weiß und größeren Kunstgenusses fähig ist oder sich solchen zu verschaffen bestrebt ist, würde entschieden unserem sittlichen Bewußtsein widersprechen. Es beruht sogar in den den Vernunftwesen eigenthümlichen Trieben ein wichtigerer und häßlicherer Theil des Bösen, als in der mangelnden Unterordnung derjenigen Triebe, deren auch vernunftlose Wesen fähig sind, unter das Vernunftinteresse. Z. B. der Haß, der Neid, der Hochmuth, die Eitelkeit sind wenigstens in der Gestalt, in welcher ihre Häßlichkeit sich Jedem fühlbar macht, traurige Mitgaben zu dem Vorzuge des Menschen vor dem Thiere. *Πολλὰ τὰ δεινά· κ' οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.*

Eine wichtige nähere Bestimmung fügt Platon im Menon (97 B ff.) der Grundlage seiner Ethik bei. Die wahre Vorstellung (*δόξα ὀρθή, ἀληθής*) sei zur Richtigkeit der Handlung keine schlechtere Führerin als die Einsicht, sowie auch Jemand, der von dem Wege nach Larissa eine richtige Vorstellung habe, ohne ihn doch eigentlich zu wissen, richtig dahin gehen und führen werde. Auch die richtigen Vorstellungen seien eine schöne Sache, so lange sie bleiben, und bewirken alles Gute, lange Zeit aber pflegen sie nicht zu bleiben, sondern gehen davon aus der Seele des Menschen, so daß sie doch nicht viel werth seien, bis man sie binde durch die Beziehung auf den Grund (*αἰτίας λογισμῷ*). Diese Beziehung auf den Grund aber ergebe sich aus der Erinnerung, von der zuvor gehandelt sei. Nachdem die richtigen Vorstellungen auf diese Weise gebunden seien, werden sie Erkenntnisse und bleibend in der Seele. Die auf richtiger Vorstellung beruhende gewöhnliche oder bürgerliche Tugend, heißt es weiter, entstehe weder von Natur, noch sei

sie lehrbar, sondern durch eine göttliche Schickung (*θεία μοῖρα*) wohne sie denen bei, welchen sie beiwohnt.

Wenn wir in dieser Stelle unter *δόξα ὀρθή* oder *ἀληθής* dasselbe verstehen, wie im Theätet, so ergiebt sich ein Widerspruch in der Lehre Platons. Denn die *δόξα ἀληθής* des Theätat und der Republik bezieht sich auf das Sinnliche, sie kann daher unmöglich das sittlich Gute zum Gegenstande haben; das Gute, welches zu ihren Gegenständen gehört, kann nur die sinnliche Lust sein. Die Erkenntniß des sittlich Guten kann nicht als *δόξα* aus der *αἴσθησις*, sondern nur als *λόγος* aus der *νόησις* geschöpft werden. Ferner ergiebt sich der Widerspruch, daß im Menon die *δόξα ἀληθής μετὰ λόγου* der wahrhaften Erkenntniß gleichgesetzt, im Theätet aber von derselben unterschieden wird.

Diese Widersprüche können nur durch die Annahme beseitigt werden, daß im Menon *δόξα ἀληθής* etwas anderes bedeutet als im Theätet. Ein solcher Sinn aber ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus dem Zusammenhange der platonischen Lehre. Dies ist am leichtesten zu sehen, wenn man zur Vergleichung das geometrische Gebiet heranzieht, welches ja auch im Menon in ähnlicher Weise benutzt wird. Nämlich zwischen der bloßen Anschauung des Raumes, aus welcher die Geometrie den Inhalt ihrer Erkenntnisse schöpft, und den eigentlichen geometrischen Erkenntnissen liegt ein Verhalten, welches wir richtige Vorstellung oder Meinung nennen können und welches auch im griechischen als *δόξα ἀληθής* oder *ὀρθή* bezeichnet werden kann, eine dunkle Erkenntniß geometrischer Wahrheiten, z. B. daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei. Diese *δόξα ἀληθής*, welche der Sache nach im Menon statuirt wird, indem Sokrates allmählig mathematische Erkenntnisse aus dem Knaben hervorlockt, ist nicht diejenige des Theätet, denn sie geht nicht auf das *ὁρατὸν γένος*, sondern hat dasselbe Object wie die wissenschaftliche Geometrie. Ebenso muß eine *δόξα ἀληθής*, welche von derjenigen des Theätet verschieden ist, zwischen der *νόησις* und dem *λόγος* liegen, eine solche, welche, auf das Ethische bezogen, eine dunkle Erkenntniß des sittlich Guten ist. Daß im Menon diese gemeint ist, darauf deutet die Beziehung, in welche sie offenbar zu jener dunklen geometrischen

Erkenntniß gesetzt wird. Von ihr kann man auch im Sinne Platons sagen, sie werde Erkenntniß, d. h. aus einer dunklen zu einer klaren und deutlichen Erkenntniß, wenn der begründende Begriff hinzu komme. Auch daß die ihr entsprechende Tugend weder dem Menschen von Natur innewohne, noch lehrbar sei, sind Ausdrücke, die sich aus dieser Auffassung erklären lassen.

Vermittelst der Unterscheidung der bürgerlichen und der philosophischen Tugend haben wir es uns zu erklären, wenn Platon einerseits an der sokratischen Auffassung festhält, daß die Einsicht in das Gute die Quelle der tugendhaften Handlungen sei, andererseits die Tugend für die Bedingung der Einsicht erklärt. So führt er im Phädon (64) aus, wie uns die Lüste und Begierden des Leibes hindern, zur Erkenntniß zu gelangen, nur der Reine dürfe das Reine berühren. In der Republik (VII, 518 f.) erklärt er, daß es bei der Bildung zur Philosophie nicht darauf ankomme, der ganz der Kraft der Erkenntniß entbehrenden Seele die Erkenntniß einzusetzen, wie blinden Augen das Licht, sondern stufenweise müsse die Seele an das Licht der Erkenntniß gewöhnt werden, und hierzu müsse sie aus dem Kerker herausgeführt werden, indem ihr die Bleigewichte der Lüste abgenommen werden. Im Sophisten (246) wird von den Materialisten gesagt, man müsse sie erst besser machen, ehe man sie überzeugen könne.

Ist die Befestigung in der bürgerlichen Tugend durch Uebung und Gewöhnung eine Vorbedingung dafür, daß man zur Einsicht und mit derselben zur philosophischen Tugend gelange, so ist sie ferner auch eine Bedingung dafür, daß man die philosophische Tugend nicht wieder verliere und überhaupt ihr nicht untreu werde. Denn die richtige Einsicht in das Gute ist stets in Gefahr, durch die Lüste und Begierden corrumpirt zu werden. Niemand handelt zwar gegen die Einsicht, Niemand ist, wie Sokrates gelehrt hatte, freiwillig böse, niemals vermag die Begierde die Einsicht in der Weise zu besiegen, daß dabei die Einsicht in die Verkehrtheit der Begierde beharrte. Aber die Begierde vermag die Einsicht in der Weise zu besiegen, daß sie dieselbe corrumpirt, durch sophistische Argumentation in Irrthum umwandelt und dann im Einklange mit der Meinung ihre Befriedigung erreicht, so daß das Böse zwar

ein Irrthum, aber ein verschuldeter ist. In ihrem Widerstande gegen die Begierde wird nun die Vernunft unterstützt durch jene die bürgerliche Tugend hervorbringende dunkle Erkenntniß des Guten, welche nicht etwa der Einsicht Platz macht, sondern neben oder unter derselben stehen bleibt, durch das Gewissen, wie wir dieselbe in diesem Zusammenhange wohl nennen dürfen. Freilich muß auch umgekehrt, wie im Menon einseitig hervorgehoben wird, die Einsicht der dunklen Erkenntniß Festigkeit geben. Diese Gedanken ergeben sich mit Nothwendigkeit aus der Lehre Platons. Schon seine Eintheilung der Tugend setzt dieselben voraus. Was sollte insbesondere noch die Tapferkeit neben der vernünftigen Einsicht, wenn diese nicht in Gefahr wäre, von der Begierde in eine falsche Meinung umgewandelt zu werden? Platon sagt auch deutlich genug, daß die Tapferkeit nicht die Aufgabe habe zu verhindern, daß sich die Begierde im Widerspruche mit der Einsicht durchsetze, sondern die Aussprüche der Vernunft zu bewahren, zu retten, damit sie nämlich nicht von der Begierde verdreht werden (Rep. IV, 429: *σωτηρίαν ἔγωγ', εἶπον, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρίαν*).

Schließlich ist noch der Beziehung zwischen Platons Ethik und seinem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele mit einigen Worten zu erwähnen. Man kann nicht wohl in entschiedenerer Weise erklären, daß die Tugend ihren Lohn und das Laster seine Strafe in sich selbst finde, als Platon es gethan hat, so, wenn er den Sokrates in der Republik die Behauptung, daß das Leben des Gerechten weit vorzüglicher sei als das des Ungerechten, auch unter der Annahme durchführen läßt, daß ein vollkommen Gerechter das denkbar größte Leiden erdulde und dazu in dem Scheine vollendeter Ungerechtigkeit stehe, während umgekehrt ein vollkommen Ungerechter das denkbar höchste äußere Glück erreiche und dazu noch in dem Scheine vollkommener Gerechtigkeit stehe. Gleichwohl weist Platon auch häufig (z. B. durch den Mythus am Schlusse des Gorgias, und im 10. Buche der Republik) auf das jenseitige Leben hin, in welchem die Tugend ihren Lohn, die Schlechtigkeit ihre Strafe finden werde, und wenn auch unter seinen Beweisgründen für die Unsterblichkeit der Seele die Nothwendigkeit der Belohnung und Bestrafung nicht ausdrücklich genannt wird, so

muß er dieselbe nach Allem, was er über das jenseitige Leben sagt, doch dazu gerechnet haben.

Es fragt sich, ob wir hierin einen Widerspruch der platonischen Ethik sehen müssen. Nach meiner Ansicht vielmehr eine nothwendige Ergänzung. Wenn der Lohn, den die Seele für die Tugend findet, in der Tugend selbst, in der Gesundheit der Seele, deren Wirkungen und zugleich Ursachen die tugendhaften Handlungen sind, und ebenso die Strafe für die Schlechtigkeit in der Schlechtigkeit selbst liegt, so folgt nicht, daß der Lohn jeder einzelnen tugendhaften Handlung und die Strafe jeder einzelnen schlechten in der kürzeren oder längeren Zeit, welche dieselbe ausfüllt, ganz vorhanden ist, vielmehr müssen Lohn und Strafe sich über diese Zeit hinaus fortsetzen, sowie auch die Gesundheit und Krankheit des Leibes sich über die Zeit der sie herbeiführenden Handlungen hinaus erstrecken. Und ist die Tugend ein unbedingtes Gut, die Schlechtigkeit ein unbedingtes Uebel, so müssen ihre Wirkungen bis in's Unendliche reichen, denn wenn wir nach hundert oder nach tausend Jahren zu Nichts würden, was würde daran liegen, ob wir tugendhaft oder lasterhaft gewesen sind? Was würde Platon Jemanden haben erwiedern können, der ihm die Nichtigkeit aller vergänglichen Güter und Uebel vorgehalten und gefragt hätte, warum er doch so viel Aufhebens um Dinge mache, die nach einer kürzeren oder längeren Reihe von Jahren, vielleicht schon im nächsten Augenblicke nicht mehr seien. Während einer endlichen Zeit kann auch nach Platons Principien der Tugend die Glückseligkeit fehlen, kann sie sogar Leiden herbeiführen, denen gegenüber die Lust, welche aus dem Bewußtsein, das Rechte gethan zu haben, erwächst, ganz verschwindet, das Laster hingegen mit einer dem Lasterhaften selbst durchaus genügenden Glückseligkeit verknüpft sein. Die Gesundheit der Seele kann ja, wenn bloß eine endliche Zeit in Betracht kommt, wie auch die Gesundheit des Leibes durch äußere Uebel überwogen werden, und die Krankheit der Seele wie die Krankheit des Leibes dem Kranken unfühlbar sein. Es ist eine der Denkweise Platons fremde Ueberspannung, das actuelle Glück des Tugendhaften inmitten der furchtbarsten Qualen zu preisen. Der unbedingte Werth der Tugend verbürgt also nicht nur eine unendliche

Fortdauer, sondern auch für den Tugendhaften wenigstens die Abwesenheit äußerer Uebel von solcher Größe und Dauer, daß sie das Dasein zur Last machen würden.

Es wäre allerdings mit der Reinheit der platonischen Ethik unverträglich, wenn sie der Tugend deßhalb absoluten Werth zuschriebe, weil sie die Glückseligkeit im Gefolge habe und vollends eine Glückseligkeit, die in der Befriedigung der niederen Triebe beruhte. Nach dem Geiste dieser Ethik ist aber nicht aus den Folgen der Tugend auf ihren Werth, sondern umgekehrt aus ihrem durch die reine Vernunft verbürgten Werth auf ihre beseligenden Folgen zu schließen. Und nicht in der Befriedigung der niedrigen Triebe kann das Beseligende dieser Folgen beruhen, sondern nur in der Gesundheit der Seele, in der begriffsmäßigen Gestaltung des vernünftigen Geistes. Die Aussicht auf diese Glückseligkeit kann deßhalb auch Niemanden zu wirklicher Tugend anspornen, denn nur in dem Maaße, in welchem man schon die Tugend liebt, kann man den Glauben an jene Seligkeit in unendlicher Dauer haben und kann man dieselbe begehren. Es ist ein Postulat der praktischen Vernunft, daß es eine moralische Weltordnung gebe, der zufolge unter allen Umständen das tugendhafte Handeln unserem wahren Wohle dient, — daß, wie Platon im 10. Buche der Republik sagt, wer sich beeifert, die Tugend übend, Gott ähnlich zu sein, soweit es dem Menschen möglich ist, von den Göttern nicht vernachlässigt wird, sondern daß dem Gerechten alles zum Guten ausschlage, im Leben oder auch nach dem Tode. Aber nur für denjenigen, welcher dem durch die praktische Vernunft geforderten Verhalten unbedingten Werth beimißt, kann dieses Postulat der so oft widersprechenden Erfahrung gegenüber absolute Gewißheit haben, nur für ihn ein Postulat sein.

Platons Metaphysik erscheint auf den ersten Blick als Dualismus des Immateriellen und des Materiellen, oder, was nach ihr dasselbe ist, des Seienden und des Nicht-seienden, oder des Rationalen, vollkommen Erkennbaren und des vollkommen Unerkennbaren, Irrationalen. Und sie ist ein solcher Dualismus, wenn

mit dieser Bezeichnung gesagt werden soll, daß sie bei der Annahme jener beiden Principien stehen geblieben sei, ohne das eine auf das andere oder beide auf ein höheres Princip zurückzuführen. Sie ist es aber nicht, wenn damit gesagt werden soll, die Materie und das Intelligible haben ihr beide für letzte, einander selbstständig gegenüberstehende Principien, gleichsam Factoren der Welt gegolten. Denn es giebt nach Platon nichts außer dem wahrhaft Seienden, Intelligibelen, weder Positives noch Negatives, und es fehlt auch nicht der Ansatz dazu, diese Ueberzeugung den Thatsachen gegenüber durchzuführen. Wenn wir darum die Lehre der Eleaten, welche ja auch die Thatsache der sinnlichen Welt nicht zu erklären vermochte, ihres Prinzips halber Monismus genannt haben, so hat die Lehre Platons noch größeren Anspruch auf diesen Namen.

Jener Ansatz, den Dualismus wirklich zu überwinden, findet sich im Sophisten. Platon sucht daselbst nachzuweisen oder vielmehr weist wirklich nach, daß mit dem Seienden bereits das Nichtseiende gesetzt ist, daß also das Seiende das Nicht-Seiende involvirt oder zum Sein das Nicht-sein gehört. Und zwar weist er diese Realität der Negation gegenüber der naiven Denkweise der Eleaten in einer dem Standpunkte der reflectirenden Philosophie entsprechenden Weise nach. Er zieht nämlich aus der Betrachtung derjenigen Form, in welcher sich alles Denken bewegt, des Urtheils, die Folgerung, daß die Vielheit ebenso denknothwendig sei, wie die Einheit, und das Geschehen ebenso denknothwendig wie das Beharren, mithin das Nichtsein (denn mit Recht hatten die Eleaten gelehrt, daß Vielheit, also Unterschied, Anderssein, und Geschehen, also Veränderung, ohne ein Nicht-sein, nicht gedacht werden können) ebenso denknothwendig wie das Sein. Der Grundgedanke dieser Argumentation ist der, daß wir in einem Urtheile mit einem Begriffe nicht, wie Antisthenes wollte, ihn selbst, sondern einen anderen Begriff verknüpfen, so daß es ohne Vielheit kein Urtheilen, mithin kein Denken, mithin kein Sein geben könnte, und daß wir in jedem Urtheile dieses Verknüpft-sein des Subjectsbegriffes mit dem Prädicatsbegriffe als eine Thätigkeit des durch den Subjectsbegriff Gedachten, also

als ein Geschehen setzen, denn das Zeitwort ($\acute{\varrho}\tilde{\eta}\mu\alpha$), mittelst dessen die Verknüpfung vollzogen wird, drückt eine Thätigkeit des Hauptwortes ($\ddot{o}\nu o\mu\alpha$) aus, so daß es auch ohne Geschehen kein Sein geben könnte.

Es ist aber auch nur ein Ansatz zur Ueberwindung des Dualismus, den auf diese Weise der Sophist macht. Denn das Nicht-sein der Materie erscheint in seiner Metaphysik keineswegs als ein bloßes Anders-sein oder Anders-werden im Gebiete des Seienden. Wir müssen nach derselben vielmehr die Materie als ein absolut Negatives, als ein substantielles Nichts vorstellen.

Sicherlich hat Platon geglaubt, daß sich aus der im Sophisten nachgewiesenen Realität der Negation die Existenz der Materie müsse begreifen lassen. Selbst wenn man es für glaublich halten sollte, daß er, als er den Timaeus abfaßte, sich des Sophisten nicht mehr erinnert hätte, sollte man ihm, dem größten Denker aller Zeiten, doch nicht den Ungedanken eines absolut nicht seienden Princips, eines wirklich daseienden Etwas, welches auf keine Weise da ist, anders denn als eine Hülfsvorstellung zutrauen. Dagegen muß anerkannt werden, daß er von dem Nicht-seienden des Sophisten zum Nicht-seienden des Timaeus den Uebergang nicht gefunden, auch, wie es scheint, keinen Versuch in dieser Hinsicht gemacht hat. Gewissermaßen gemildert würde übrigens dieser Dualismus erscheinen, wenn sich die Ansicht, Platon habe die Materie mit dem leeren Raum identificirt, besser, als es bisher der Fall gewesen zu sein scheint, begründen und namentlich der Schwierigkeit gegenüber, daß dann die Materie als solche ein Gegenstand der mathematischen Erkenntniß sein müßte, aufrecht erhalten ließe.

Der Begriff der Materie bezeichnet, wie schon oben (S. 32) bemerkt wurde, die Schranke, welche die Lehre Platons und die alte Philosophie überhaupt nicht zu übersteigen vermochte.

Ebensowenig wie gegen den Vorwurf, den Dualismus nicht überwunden zu haben, fühle ich mich im Stande, Platons Metaphysik gegen denjenigen der Unklarheit zu vertheidigen. Schwerlich wird die historische Forschung jemals eine andere als durchaus mythisch gehaltene Auskunft über den Ursprung der sinnlichen

und der mathematischen Bestimmtheit der Materie aus Platons Schriften herauszulesen vermögen. Vor Allem leidet die Lehre von dem Antheil der sinnlichen Dinge an dem wahrhaft Seienden an Dunkelheit und inneren Widersprüchen. Es würde jedoch Ungerechtigkeit sein, Platon deßhalb zu tadeln. Wir haben vielmehr allen Grund, die Art und Weise, wie er der im Begriffe der Materie liegenden Schwierigkeit gegenüber, welche für das Alterthum nun einmal unüberwindlich war, den Idealismus behauptet hat, zu bewundern, zumal wenn wir dieselbe mit derjenigen des Aristoteles vergleichen. Wir setzen hier die sinnliche und mathematische Bestimmtheit der Materie voraus, um die höhere Wirklichkeit, welche sie durch Theilnahme am wahrhaft Seienden erhält, etwas näher zu betrachten. —

Wahrhaftes Sein könnten der Logik zufolge die Sinnendinge nur dann haben, wenn sie durch Begriffe gedacht werden könnten. Dies anzunehmen, wäre aber ein Widerspruch; die Auffassung, deren Gegenstand die Sinnendinge sind, ist eben die *αἴσθησις* und die sich aus dieser entwickelnde *δόξα*, aber nicht die *νόησις* und der sich aus dieser entwickelnde *λόγος*. Wenn wir daher Sinnendinge begrifflich zu denken scheinen, so denken wir entweder die Sinnendinge nicht eigentlich, sondern stellen sie bloß vor, uns dabei der dem Denken angehörigen Form des Begriffes gewissermaßen unrechtmäßig bedienend, oder wir denken zwar wirklich, aber in Wahrheit nicht die Sinnendinge, sondern ein Uebersinnliches, Intelligibles, in welchem nichts dem sinnlichen Bilde worauf das Denken sich zu beziehen scheint, Angehöriges sich findet. Von der ersten dieser beiden Arten des Denkens ist unter dem Namen der *δόξα μετὰ λόγου* bereits in der Logik die Rede gewesen. Auch die andere Art ist nach Platon wirklich, und die Sinnendinge, auf welche sich dieses Denken immerhin bezieht, stehen insofern, als es diese Beziehung gestattet, dem wahrhaft Seienden näher, als sie es durch ihre sinnliche und mathematische Bestimmtheit thun. Indem sie so beschaffen sind, daß wir über sie oder in Beziehung auf sie denkend nicht sie, sondern ein Intelligibeles denken, haben sie Theil an einem wahrhaft Seienden, sind Nachbilder eines solchen. Die intelligiblen, wahrhaft seienden

Objecte der so auf die Sinnendinge bezogenen, oder auf Grund der Betrachtung der Sinnendinge gebildeten reinen Begriffe, sind die Ideen im engeren Sinne des Wortes. Im weiteren Sinne des Wortes bedeutet Idee so viel wie wahrhaft Seiendes, *νοητόν*, überhaupt.

Der Untersuchung, welche Platon über das Wesen des Begriffes und seines Objectes angestellt hat, wurde oben (S. 85) nur kurz erwähnt und ein Eingehen darauf bis zur Darstellung seiner Metaphysik verschoben. Hier ist nun der Ort dazu. Der eine Theil dieser Untersuchung ist aber bereits oben vorweggenommen. Es ist der im Sophisten geführte Nachweis, daß die Vielheit und das Werden (die Thätigkeit), kurz das relative Nicht-sein, nothwendig seien. In jedem Urtheile setzen wir danach vermöge seiner bloßen Form Vielheit und Thätigkeit. Die Vielheit und die Thätigkeit oder das Nicht-sein sind somit Kategorien im Kantischen Sinne des Wortes, welche Platon auch nach derselben Methode wie Kant ableitet, aus der Betrachtung der Urtheilsform. Platon zeichnet sich aber vor Kant dadurch aus, daß er nicht von einer Mehrheit von Urtheilsformen, sondern von d e r Urtheilsform ausgeht, und, was damit zusammenhängt (denn die d e r Urtheilsform entsprechende Bestimmtheit ist das S e i n), daß er die Kategorien nicht auf Phänomene, sondern auf die Dinge an sich bezieht. — Wenn nun jedes Urtheil durch seine bloße Form Vielheit und Werden setzt, so auch jeder Begriff, denn ein Begriff kann nicht anders gedacht werden, als indem er zum Subjecte (nach Kant zum Prädicate) eines Urtheils gemacht wird, und durch ein Urtheil kann nichts anderes gedacht werden als ein Begriff.

Vielheit und Werden können aber nicht die einzigen Kategorien, die einzigen Bestimmungen, die jeder Begriff durch seine bloße Form seinem Objecte zuschreibt, sein. Denn sie machen zusammen das Nicht-sein aus, jeder Begriff setzt aber gerade sein Object als Seiendes. Das Nicht-sein kann nur eine zum Sein selbst gehörige, im Sein als Moment enthaltene Bestimmung sein. Was bedeutet nun das Sein? Nach jener Entwickelung im Sophisten und nach zahllosen anderen Erklärungen Platons die Einheit und die Beharrlichkeit. Vollständig, d. h. inwiefern es das

Nicht-sein einschließt, bedeutet also Seiendes Eines im Vielen und Beharrendes im Wechsel.

Das Verhältniß des Einen zum Vielen scheint zunächst mehrere Deutungen zuzulassen. Es scheint darunter verstanden werden zu können erstens das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen, zweitens dasjenige des Ganzen zu seinen Theilen, drittens dasjenige des Subjectes zu seinen Prädicaten, und für alle drei Deutungen lassen sich aus Platons Schriften Beispiele beibringen. Das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen kann wiederum in zwiefacher Weise gefaßt werden. Zunächst in dem Sinne, in welchem die formale Logik ausschließlich davon redet, wo nämlich das Allgemeine das durch Abstraction und Reflexion zu erfassende vielen Objecten Gemeinsame bedeutet. Dieses Verhältniß kann Platon nicht gemeint haben, denn er nennt das wahrhaft Seiende *ἓν καὶ πολλά*, mit dem *πολλά* das Besondere bezeichnend; da nun das abstract Allgemeine das Besondere nicht in sich faßt, sondern hinter sich zurückläßt, so daß, wenn das abstract Allgemeine gedacht wird, das Besondere nicht gedacht wird, so kann es nicht *ἓν καὶ πολλά* genannt werden. Ferner kann Platon das abstract Allgemeine nicht für ein Object des reinen Denkens gehalten haben, wie er es doch gemußt hätte, wenn er es mit dem Seienden identificirt hätte; das abstract Allgemeine kann ja nur durch die gleichsam verdünnte sinnliche Vorstellung gedacht werden; Platon muß es zu den Gegenständen der *δόξα* gerechnet haben. Endlich könnte wenigstens ich mich nicht entschließen, einem Platon den Unsinn zu imputiren, daß die abstracten Begriffe ein an und für sich Seiendes, Substantielles ausdrücken. — Das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen läßt aber noch eine andere Auffassung zu. Kann das Allgemeine der eben zurückgewiesenen Auffassung näher als Inhalts-Allgemeines bezeichnet werden, so dasjenige der anderen, welche ich für die platonische halte, als Umfangs-Allgemeines. Statt dessen, worin die Dinge einer Gattung oder einer Art übereinstimmen, bedeutet es die Gattung oder die Art als realen Inbegriff der Individuen oder, nach Bratuschecks Ausdruck (Boeckh als Pl. S. 320), nicht ein leeres durch Abstraction gewonnenes Allgemeines, sondern die

Einheit des Einen und Vielen, wodurch das Viele an der Realität des Einen Theil erhält. Offenbar ist das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen in diesem Sinne identisch mit dem, welches oben als die zweite Deutung desjenigen des Einen zum Vielen bezeichnet wurde, — mit dem Verhältnisse des Ganzen zu seinen Theilen. Die Gattung ist das einheitliche die Individuen umfassende, sich in die Individuen gliedernde Ganze, das Ganze nicht bloß als Summe, sondern als wirkiche in sich-geschlossene Wesenheit. Wo ein Ganzes nicht als solche Wesenheit betrachtet werden kann, da hat überhaupt das Verhältniß des Ganzen zu den Theilen keine Realität, es besteht bloß in dem zusammenfassenden Denken eines fremden Subjectes, nicht in dem Objecte selbst. Dieses reale Verhältniß des Ganzen zu seinen Theilen ist nun zugleich ein Verhältniß des Subjectes zu seinen Prädicaten, denn es ist ein Prädicat des Ganzen, daß es den ersten, ein anderes, daß es den zweiten Theil einschließt u. s. w. Es würde, ohne für den gegenwärtigen Zweck einen entsprechenden Nutzen zu bieten, zu weit führen, wollten wir untersuchen, ob auch umgekehrt das Verhältniß des Subjectes zu seinen Prädicaten im Reiche des Intelligibelen stets dasjenige des Ganzen zu seinen Theilen sei. Desgleichen kann hier die Frage übergangen werden, ob Platon diese beiden Verhältnisse überhaupt in nähere Beziehung gesetzt habe.

In dem Nachweise, daß das Verhältniß des Beharrenden zum Wechselnden zum Sein gehöre, ist Platon weniger glücklich gewesen. Es folgt zwar aus der Erörterung des Sophisten, daß die Art und Weise, wie das Allgemeine das Besondere, das Ganze die Theile, das Subject die Prädicate einschließt, als eine Thätigkeit gedacht werden muß, aber diese Thätigkeit erscheint dabei nicht als wirkliche Veränderung, Wechsel bewirkend. Insbesondere in Gott und in den endlichen Geistern (nach dem Sophisten im Seienden überhaupt) ist die Thätigkeit Erkennen und ihr entspricht nothwendig ein Leiden, das Erkanntwerden. Demnach besteht ihre Thätigkeit in der Subject-Objectivität (s. o. S. 83). Mit dieser aber ist noch keine Veränderung, keine Lebendigkeit deducirt; wurde sie doch auch von den Eleaten dem Seienden

zugeschrieben. Daß in Platons intelligibeler Welt eigentlich nichts geschehen könne, daß sich dieselbe in einer gewissen Starrheit darstelle, wird ziemlich allgemein anerkannt.

Bei dieser Ableitung der Kategorien wird die Form des Urtheils dadurch gewonnen, daß man in denjenigen Urtheilen, welche man in der Erfahrung antrifft, von allen Unterschieden des Inhaltes abstrahirt. Die erfahrungsmäßigen Urtheile sind aber im allgemeinen Uebertragungen der Form des Urtheils auf einen ihr inadaequaten Inhalt, auf die fälschlich als an sich seiend vorgestellten Sinnendinge, und bei dieser Uebertragung geht der mit der Form gesetzte reine Inhalt verloren. Die wahrhaften Urtheile haben sämmtlich das Ich zum Inhalte (zum Gegenstande des Subjectsbegriffes), das Ich als solches ist also der wahrhafte reine Urtheilsinhalt. Die endgültige Ableitung der Kategorien muß demnach in der Zergliederung des Begriffes der Ichheit als der Urkategorie bestehen (vergl. o. S. 21). Wenn nun die platonischen Kategorien richtig sind, so muß das Ich, inwiefern es überhaupt ist, Einheit in der Vielheit, Allgemeines im Besonderen, Ganzes in den Theilen, Beharrendes im Wechsel, Seiendes und Nicht-seiendes sein, und aus dem Ich-Bewußtsein müssen sich diese Kategorien entwickeln lassen. Bei Platon findet sich diese Entwickelung nicht. Daß er aber das Ich für alles jenes angesehen hat, wird bald gezeigt werden.

Beziehen wir diese Lehre vom Wesen des Begriffes und seines Objectes zunächst nochmals im Sinne Platons auf die Materie, so kann dieser als einem an sich gänzlich Bestimmungslosen weder Einheit noch Vielheit, weder Beharren noch Werden zukommen. Sie steht daher dem Seienden als ein schlechthin Nicht-seiendes gegenüber. Gäbe es Vielheit und Werden in ihr, so würde sie zwar auch insofern noch als ein Nicht-seiendes zu bezeichnen sein, aber zugleich als ein Seiendes, denn ebensowenig wie die Einheit ohne Vielheit, das Beharren ohne Werden, kann umgekehrt die Vielheit ohne Einheit, das Werden ohne Beharren sein. Obwohl der Materie die Vielheit und das Werden fehlt, so ist sie doch der Grund, nicht der Vielheit und des Werdens überhaupt, sondern einer besonderen Vielheit und eines besonderen Werdens, nämlich des sinnlich Wahrnehmbaren. Das Besondere an dieser Vielheit und diesem Werden ist, daß sie zur Einheit und zum Beharren nicht in dem richtigen Verhältnisse stehen, sondern diese, statt von ihnen

beherrscht zu werden, überwiegen. Deßhalb ist auch materielle Welt in ihrer sinnlichen Bestimmtheit noch kein wahrhaft Seiendes, sondern liegt zwischen Sein und Nicht=sein. Der Beweis für diese Natur der Sinnenwelt liegt zunächst in der Theorie der Wahrnehmung. Die bloße=Wahrnehmung zeigt uns, wie der Theätet ausführt, bloße Vielheit und bloßes Werden; die im Wahrgenommenen gleichwohl enthaltene Einheit und Beharrlichkeit wird erst aufgefaßt, indem die Seele, sich über das sinnliche Empfinden erhebend, dessen zerstreuten Inhalt verknüpft. Daß aber diese Einheit und Beharrlichkeit nicht genüge, nicht diejenige sei, welche der Begriff vom Seienden verlangt, dafür wird sich Platon hauptsächlich auf die Beobachtung gestützt haben, daß jedes sinnliche Ding theilbar, also keine wahre Einheit, und daß es vergänglich, also kein wahrhaft Beharrendes ist.

Die sinnliche Welt ist nun weiter so beschaffen, daß sie auf wirkliche Einheit und wirkliche Beharrlichkeit über sich hinausweist. Zwar so lange wir nur die Individuen betrachten, treffen wir auf keinen solchen Hinweis, denn bei diesen bemerken wir keine Macht, welche als wahre Einheit die Zusammensetzung und Theilbarkeit, als wahrhaft Beharrendes das Entstehen und Vergehen beherrschte. Aber die Individuen ordnen sich in Arten und Gattungen, welche nicht theilbar sind und von der Zertheilung der einzelnen Individuen nicht berührt werden und welche in allem Entstehen und Vergehen der Individuen beharren. Soweit wir diese für sich zu denken suchen, nach Ausscheidung nicht der Vielheit und des Werdens überhaupt, sondern derjenigen Vielheit und desjenigen Werdens, welche sich nicht in die Formen der Einheit und Beharrlichkeit einfügen lassen, sondern gleichsam aus denselben überfließen, denken wir kein Sinnliches mehr, sondern Uebersinnliches, Allgemeinheiten oder Gattungsganze, welche freilich die aus dem Wesen des Begriffes nicht ableitbare Eigenthümlichkeit haben, daß das zu ihnen gehörige Besondere gleichsam aus ihnen heraustritt und eine zwischen Sein und Nicht=sein in der Mitte liegende, am wahrhaft Seienden nur Theil habende Welt bildet. Diese übersinnlichen Wesenheiten, das wahrhaft Seiende nicht sowohl a n oder i n den Sinnendingen, als vielmehr h i n s i c h t l i c h derselben, sind die Ideen im engeren Sinne des Wortes.

Der Begriff der Idee ist hiernach ein sich widersprechender, denn entweder ist die Idee ein rein Intelligibeles und dann denkt man nicht sie, wenn man Sinnendinge oder über Sinnendinge oder in Beziehung auf Sinnendinge denkt, oder sie ist ein Gedankeninhalt, den man aus der sinnlichen Anschauung schöpft und dann kann sie nicht durch reines Denken erfaßt werden. Dieser Widerspruch war eine nothwendige Folge des Versuches, den Dualismus zu überwinden, ohne die Realität der Materie zu leugnen.

Die Frage, ob die Ideen den Sinnendingen immanent oder transscendent sind, ist ihrem eben aufgestellten Begriffe nach dahin zu beantworten, daß sie beides sind. Als Uebersinnliches, nur durch reines Denken zu Erfassendes, sind die Ideen etwas von den Sinnendingen gänzlich Verschiedenes und Geschiedenes, sie sind nach der stehenden Bezeichnung des Aristoteles *χωρισταί*. Aber andererseits können sich doch die Ideen und die Dinge nicht wie zwei verschiedene Welten gegenüberstehen, denn das Sein der Dinge liegt in den Ideen; um das an ihnen Wirkliche zu erfassen, muß man die Ideen denken. Kurz, inwiefern die Dinge sinnlich und die Ideen intelligibel sind, sind sie gänzlich außer einander, inwiefern dagegen die Dinge zwar nicht übersinnlich sind, aber in gewissem Maaße und in gewisser Weise das Uebersinnliche zur Erscheinung bringen, und inwiefern die Ideen zwar nicht sinnlich sind, aber in gewissem Maaße und in gewisser Weise dem Sinnlichen Ordnung und Gesetz geben, sind sie ineinander.

Dieses Verhältniß der Ideen zu den Sinnendingen ist ein sich widersprechendes. Der Widerspruch ist aber schon in dem Begriffe der Idee und vorher in demjenigen der Materie gesetzt. Platon hat in jenem Verhältnisse offenbar selbst ein ungelöstes Problem erblickt, wie namentlich der Parmenides, obwohl dessen Einwendungen, z. B. die des *τρίτος ἄνθρωπος*, zum Theil auf der absichtlichen Verwechselung der Ideen mit allgemeinen empirischen Begriffen beruhen, deutlich genug zu erkennen giebt. Man muß, will man Platon gerecht werden, den Widerspruch nicht zu beseitigen suchen, sondern die beiden einander widersprechenden Seiten des Verhältnisses festhalten. Denn während es meines Erachtens wohl zu verstehen ist, wie ein Denker von

der Größe Platons in diesen Widerspruch hineingetrieben wurde und wie er hoffen konnte, daß es ihm noch gelingen werde, ihn zu beseitigen, kann man ihm die Inconsequenz nicht zutrauen, denen er sich schuldig gemacht hätte, wenn er bloß Eine Seite jenes Verhältnisses anerkannt hätte. Für etwas den Sinnendingen bloß Immanentes hätte er die Idee nicht erklären können, ohne den Satz, daß das wahrhaft Seiende allein durch reines Denken erkannt werden könne, aufzugeben, und zu etwas bloß Transscendentem nicht, ohne die sinnliche Welt schlechthin zu leugnen. —

Um den Begriff der Idee weiter zu entwickeln, müssen wir zunächst untersuchen, ob es außer den Ideen, welche sich auf Sinnendinge beziehen, noch *νοητά*, wahrhaft seiende Wesenheiten, giebt, und, wenn dies der Fall, ob der Begriff der Idee dahin zu erweitern ist, daß er auch diese unter sich faßt.

Nach der oben vorgetragenen Auffassung der platonischen Logik muß es allerdings noch andere *νοητά*, als die auf Sinnendinge bezüglichen Ideen geben. Denn danach gelangt die Vernunft zur Erkenntniß des wahrhaft Seienden, indem sie sich selbst betrachtet. Die Vernunft also, oder bestimmter der vernünftige Geist muß ein *νοητόν* und *ὄντως ὄν* sein. Und dies ist denn in der That Platons Lehre.

Zum Beweise werden folgende Thatsachen genügen. Im Sophisten (246 ff.) wird die Seele vor Allem zuerst als zum Seienden gehörig gesetzt. Allgemein wird dann daselbst das Seiende demjenigen gleichgesetzt, was ein Vermögen hat zu thun und zu leiden und als das Thun der Seele das Erkennen bestimmt. Darauf wird sogar gefordert, daß Leben und Vernunft überhaupt dem wahrhaft Seienden eigene und daß dieses Leben und diese Vernunft jedesmal einer Seele einwohnen. Hiernach ist die Seele sogar das einzige Seiende, und in der That ist dies, wie wir später sehen werden, in gewissem Sinne Platons Meinung. — Die Seele ist unsterblich und zwar nicht zufälliger Weise, etwa bloß weil der gütige Gott sie erhält, sondern ihrem Wesen nach. Sie ist nämlich, nach einem Beweise des Phädon, dasjenige, welches dem, dem es einwohnt, Leben bringt, das Gegentheil dessen aber, was etwas immer mit sich bringt, kann es nicht an-

nehmen, die Seele kann also ebensowenig jemals den Tod annehmen, wie die Drei das Gerade-sein. Ist die Seele aber ihrem Wesen nach unsterblich, so muß sie auch nach Platon zum wahrhaft Seienden gerechnet werden. — Im Phädon heißt es ferner (76 D., 79 A.), an und für sich sei die Seele denkend im Orte der Ideen und nur mit dem Körper vermischt habe sie am Werden Theil. Was aber im Orte der Ideen ist, muß wie diese für eine *νοητόν* und *ὄντως ὄν* gelten. Ebendaselbst wird von der Seele gesagt, sie sei nicht zusammengesetzt und verhalte sich deßhalb immer auf gleiche Weise, so aber verhalte sich das wahrhaft Seiende. Sodann, es gebe zwei Arten von Dingen, das Sichtbare und das Unsichtbare, die Seele gleiche dem Letzteren, der Leib dem Ersteren. — Aehnlich wie der Phädon sagt die Republik (X, 611), die unsterbliche Seele habe ihrer Natur nach weder Zusammensetzung noch Verschiedenheit noch Aehnlichkeit, jetzt aber werde sie nicht ihrer wahren Natur nach erkannt, sondern so, wie sie durch die Gemeinschaft mit dem Leibe verunstaltet sei. — In den Gesetzen (X, 898 D.) wird die Seele ein *νοητόν, ἀναίσθητον πάσαις ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσιν* genannt.

Nur die vernünftige Seele oder die Seele, inwiefern sie vernünftig ist, ist ein *νοητόν* und *ὄντως ὄν*. Platon muß aber jede Seele für vernünftig ihrem Wesen nach gehalten, das Unvernünftige auf die Gemeinschaft mit dem Leibe zurückgeführt haben, denn keine Seele ist nach ihm sinnlich wahrnehmbar, mithin allein durch die Vernunft, d. i. das Selbstbewußtsein, die Subject-Objectivität, erfaßbar. Auch auf die Thierseelen müssen wir dies übertragen. In diesen ist, wenn wir Platons Lehre oder vielmehr seine Aeußerungen ergänzen dürfen, das Vernünftige von dem Unvernünftigen gleichsam unterdrückt, die Vernunft, das Selbstbewußtsein, kommt in ihnen nicht dazu, sich über die empirischen Bestimmtheiten, welche ihm aus der sinnlichen Wahrnehmung zufließen, zu erheben und so erst wahrhaft Selbstbewußtsein, Vernunft zu sein. Daß diese Ergänzung nothwendig ist, geht auch aus Platons Lehre von der Seelenwanderung, die nicht ernsthaft zu nehmen ich keinen Grund sehe, hervor.

Wenn die Seele ein *νοητόν* und *ὄντως ὄν* ist, so muß sie

auch eine Idee sein. Denn Idee ist im weitesten Sinne des Wortes nach Platon gleich νοητόν und ὄντως ὄν. Eine Idee in dem engeren Sinne des Wortes, in welchem oben davon die Rede war, eine Idee von Sinnendingen oder etwa eines Sinnendinges, des Leibes, ist natürlich die Seele nicht, sie ist überhaupt nicht Idee in dem Sinne, in welchem man von Ideen von etwas spricht, wenn man nicht etwa, was allerdings durchaus angemessen wäre, sagen will, sie sei Idee von sich selbst, ein sich selbst denkender Begriff. — Diesen von Ritter (Gesch. d. Ph. II., S. 303, Anm. 2) aufgestellten Beweis fertigt Zeller (Ph. d. Gr., S. 422, Anm. 3) mit der Bemerkung ab, es werde dadurch nicht im geringsten bewiesen, daß die Seele eine Idee sei. Da aber Zeller selbst erklärt, daß die Ideen allein das Wirkliche seien (S. 442), da er auch nicht leugnet, daß etwas in dem Maaße wirklich ist, als es erkennbar ist (S. 412), und daß das wahrhafte Erkennen durch reines Denken zu Stande kommt (S. 367, 368, 389), — da er also den Obersatz „Jedes νοητόν ist eine Idee" und den Untersatz „die Seele ist ein νοητόν" zugiebt, so sollte er auch entweder den Schlußsatz „die Seele ist eine Idee" anerkennen oder einen Widerspruch bei Platon statuiren.

Eine Widerlegung der Annahme, daß Platon die einzelnen Seelen zu den Ideen gerechnet habe, würde sich aus dem Nachweise ergeben, daß er die Einzelwesen überhaupt ausdrücklich von den Ideen ausgeschlossen habe. Nun läßt sich allerdings nicht leugnen, daß er meistens von den Ideen in einer Weise redet, die keinen Zweifel darüber gestattet, daß er dabei an Wesenheiten, welche viele einzelne Dinge, Individuen, unter sich befassen; an Art- oder Gattungs-Ganze denkt. Aber es handelt sich dann stets um Ideen, welche sich auf Sinnendinge beziehen und von einzelnen Sinnendingen nimmt er in der That keine Ideen an, nicht weil sie überhaupt einzelne, sondern weil sie sinnlich einzelne Dinge sind und als solche nicht in ihrer Einzelheit, sondern nur in ihrer Verbindung zu Arten und Gattungen auf wahrhaft einheitliche und beharrende übersinnliche Wesenheiten hindeuten. Die einzelnen Sinnendinge sind eben nicht wie die Gattungen und wie die einzelnen Seelen untheilbar und unvergänglich. Eine bindende Erklärung darüber, daß über-

haupt Einzelwesen keine Ideen seien, möchte sich schwerlich in Platons Schriften finden lassen und selbst ließe sie sich finden, so stünde ihr als nicht minder bindend der obige Schluß dafür, daß die einzelne Seele eine Idee ist, gegenüber. Zeller freilich (Phil. d. Gr., S. 422) sieht eine solche Erklärung in folgender Stelle (Rep. X., 596): „εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν." Aber dieselbe Stelle führt auch Ritter (Gesch. d. Ph. II., S. 306) für sich an, der freilich auch Ideen von einzelnen Sinnendingen annimmt. In der That würde diese Stelle allein auch dieses nicht verbieten. Denn ein ἓν περὶ τὰ πολλὰ oder ein ἓν καὶ πολλά, wie Platon gewöhnlich sagt', ein reales Allgemeines oder Ganzes, ist nach Ritters richtiger Bemerkung auch das Einzelwesen, inwiefern es in vielen Erscheinungen sich darstellt, indem es nämlich viele Gestalten während seines Daseins durchläuft (z. B. Sokrates, der Knabe Mann und Greis war). „Die gewöhnliche Meinung, fügt Ritter in einer Anmerkung (S. 307) hinzu, hält die Individuen nicht für etwas Allgemeines; diese Ansicht legt man auch dem Platon unter, darin aber irrt man sich". Eine Einheit in der Vielheit ist jedes einzelne Ding auch noch in jeder seiner Gestalten, denn es hat viele Eigenschaften. Und auch diese Reflexion ist durchaus platonisch, denn im Philebus, wo zwar im Allgemeinen die Vielheit eines Begriffs auf die Individuen bezogen wird, welche er als das Gattungs-Ganze einschließt, ist doch auch die Rede von der Vielheit der Bestimmungen, welche den Inhalt des Begriffes ausmacht und wird dieses Verhältniß der Einheit und Vielheit auch als in den einzelnen Dingen vorhanden angenommen, wird z. B. von Protarchos gesagt, daß er von Natur Eines sei, aber doch auch wieder Viele und Entgegengesetzte, groß und klein, leicht und schwer und dergleichen noch tausenderlei; und im Parmenides (129) wird, wie Ritter anführt, Sokrates ein ἓν καὶ πολλὰ genannt (s. o. S. 102 f.) Gegen Ritter meine ich aber, daß zwar obige Stelle es nicht verbiete, für jedes Einzelwesen eine Idee anzunehmen, daß sie es aber auch nicht gebiete; sie gebietet auch nicht, überall, wo wir einen sogenannten Art- oder Gattungsbegriff bilden können, eine Idee zu setzen. Denn

sollte es nicht nach Platon jedesmal erst der Untersuchung bedürfen, ob ein von einem beliebigen Gesichtspunkte aus zusammengefaßtes Vieles (z. B. ein Berg, eine Baumgruppe) auch wirklich auf eine zu Grunde liegende Einheit hinweise, sondern den zufälligen Umstand (zufällig auch nach Platons im Kratylos ausgesprochenen Ansichten über die Sprache), daß für eine solche Zusammenfassung ein Name gebildet sei, für entscheidend gehalten haben? Sollte ihm die Unterscheidung zwischen wirklichen und scheinbaren begrifflichen Einheiten, die Aristoteles macht (Met. VII., 4), fremd gewesen sein? — Zeller bestreitet die Richtigkeit der Ritterschen Auslegung der obigen Stelle in einer Weise, die auf ein Mißverständniß hindeutet. Ritter, sagt er, habe gerade die Hauptsache, daß der Idee das Vielen gemeinsame *ὄνομα* entspreche, übersehen, als ob der Knabe, der Mann und der Greis Sokrates nicht Viele wären, welche durch ein gemeinsames *ὄνομα* zusammengefaßt werden und welchen auch, soweit es sich um die Seele des Sokrates handelt, eine wirkliche und zwar individuelle Einheit zu Grunde liegt.

Auch Boeckh hat nach Bratuscheck die Seelen zu den Ideen gerechnet (a. a. O. S. 322, 332).

Es giebt also zwei Klassen von *νοητά* oder Ideen, individuelle Geister und übersinnliche Gattungs-Ganze in Beziehung auf die Dinge der sinnlich wahrnehmbaren Welt. So verschieden dieselben aber auch sind, hängen sie doch in einem Gliede zusammen, oder vielmehr sind beide in Einem umfaßt, welches *νοητόν* sowohl in dem einen als auch in dem andern Sinne ist, — in Gott. Gott oder die Idee des Guten ist das höchste, das absolut alles Andere in sich schließende Ganze oder unter sich befassende Umfangs-Allgemeine und individueller Geist. (Für die Identificirung Gottes und der Idee des Guten vergl. Zeller Phil. d. Gr. II., S. 448 ff. und Ritter G. d. Phil. II., S. 319 ff., für die Behauptung, daß Gott vernünftiger Geist, Ritter a. a. O. S. 324).

Zeller findet (a. a. O. S. 453), es möge uns freilich unbegreiflich erscheinen, daß ein Begriff, der nur eine Zweckbeziehung ausdrücke, wie der Begriff des Guten, nicht bloß überhaupt hypostasirt, sondern geradehin für die höchste wirkende Kraft und Ver-

nunft erklärt worden sein solle; wir seien gewohnt, uns die Vernunft nur in der Form der Persönlichkeit zu denken, welche sich doch der Idee, scheine es, nicht beilegen lasse. Aber es frage sich eben, ob dies Alles Platon eben so undenkbar erschienen sei, wie uns, nach unseren Begriffen. Meiner bisherigen Darstellung der platonischen Lehre nach ist es hingegen nicht nur ein begreiflicher, sondern ein nothwendiger Gedanke, daß die Idee des Guten absoluter vernünftiger Geist sei, der als solcher auch persönlich ist. Gut im höchsten Sinne des Wortes ist eben nach Platon nichts anderes als der vernünftige Geist selbst, denn gut überhaupt ist für Jemanden das, was er eigentlich will, der vernünftige Geist aber will nichts anderes als sich selbst; indem er sich selbst anschaut bejaht er sich selbst, hat seine Lust an sich, will sich; der vernünftige Geist ist also für sich selbst das höchste Gut. Und dies gilt wie von dem endlichen Guten und dem endlichen Geiste so auch von dem unendlichen oder absoluten Guten und dem absoluten Geiste. Die endlichen Geister sind, auch als vollkommen gedacht, nicht das höchste Gut schlechthin, sondern nur für sich selbst, weil sie von Gott nur insofern gewollt werden, als er sich selbst nicht wollen kann, ohne auch sie zu wollen; und die endlichen Geister wollen nicht das höchste Gut schlechthin, denn dieses kann nur Object des göttlichen Willens sein, sondern sich selbst, das höchste Gut im Endlichen. (In diesem Sinne sagt Platon (Rep. VI, 506 E F) von der Wissenschaft und der Wahrheit, als Objecten menschlichen Wollens, sie seien nicht das Gute, sondern nur gutartig (ἀγαθοειδῆ). Und in diesem Sinne bezeichnet er es als das höchste Gut für endliche Wesen, gottähnlich zu werden. Damit stimmt auch überein, was schon oben (S. 85) bemerkt wurde, daß Gott für die endliche Vernunft nicht im eigentlichen Sinne des Wortes erkennbar, sondern nur in einer mystischen Weise zu schauen ist; erkennbar ist er nur für sich selbst). Ist nun Gott für sich selbst das höchste Gut, so ist er das höchste Gut schlechthin, das höchste Gut schlechthin aber ist die Idee des Guten. Die Idee des Guten ist also keineswegs, wie Zeller voraussetzt, der hypostasirte abstracte Begriff des Guten, — hypostasirte abstracte Begriffe sind die Ideen überhaupt nicht —,

sondern sie ist als der sich selbst denkende Begriff und der sich selbst wollende Zweck absoluter persönlicher Geist, ein concretes Wesen, durch welches und in welchem alle anderen Wesen sind, soweit sie gut sind, d. h. so weit sie wahrhaft sind. Der abstracte Begriff des Guten als dessen, was nach Abstraction von allen Unterschieden der endlichen Güter übrig bleibt, ist nach Platon gar kein eigentlicher Begriff, keine Idee, sondern nur eine *δόξα* in der Form des Begriffes.

Nach meiner bisherigen Darstellung muß ferner die Idee des Guten mit derjenigen des Seienden einerlei sein. Platon sagt allerdings (s. o. S. 85), das Gute überrage an Würde und Kraft noch das Seiende, die *οὐσία*, allein hier kann ihm *οὐσία* nur soviel wie endliche Substanz bedeuten oder diejenige, welche den endlichen Geistern zukommt und ihrem Erkennen als Object entspricht. Er hätte auch sagen können, Gott sei nicht das Gute, sondern überrage es noch, indem er unter dem Guten nämlich das endliche, welches Object des Willens des endlichen Geistes ist, verstanden hätte. Wenn der Begriff Gottes gleich demjenigen des Seienden gesetzt wird, so heißt dies natürlich nicht, daß er durch den abstractesten und mithin leersten aller Begriffe gedacht werde, sondern vielmehr durch den concretesten und inhaltreichsten (nämlich für das Wesen, welches ihn wirklich zu denken vermag, d. i. für Gott selbst), denn unter dem Seienden ist nicht das Inhalts-, sondern das Umfangs-Allgemeine, die concrete Einheit, das *τόδι τι*, welches alles, was ist, in sich faßt, zu verstehen, kurz die Welt als individuelles Wesen; Gott ist das Seiende als solches nicht in dem Sinne des *κένωμα*, sondern in demjenigen des *πλήρωμα*. (So sagt auch Spinoza von der absoluten Substanz, außer der nichts ist, ihr Wesen gehe ganz in ihrem Sein auf, während er den abstracten Begriff des Seienden ganz nominalistisch faßt).

Gott existirt als *νόησις νοήσεως* nur in seinem eigenen Denken, er ist, wie oben gesagt wurde, der absolute sich selbst denkende Begriff, sowie jedes endliche Ich, inwiefern es nur in seinem eigenen Bewußtsein, nur als Subject und Object existirt, ein endlicher (besonderer) sich selbst denkender Begriff ist. Ist aber Gott selbst sein eigener Gedanke, so können auch die endlichen

Wesen nur als Gedanken Gottes existiren, sie müssen in dem Gedanken, durch welchen Gott sich selbst denkt, mitgesetzt sein. Gott selbst ist, inwiefern er sich als Einheit, alles Andere ist, inwiefern er sich als Vielheit denkt. Auch die auf die sinnliche Welt sich beziehenden Ideen können nur Gedanken Gottes sein, welche in dem ewigen Gedanken, dessen Gegenstand Gott selbst ist, als ewige Momente enthalten sind.

Eine weitere Folgerung ist diese. Ist das absolut Seiende oder das Seiende als Umfangs-Allgemeines Geist, so muß jedes besondere oder endliche Seiende, jedes Glied des Umfanges, endlicher Geist sein. Diese Folgerung scheint Platon in der That im Sophisten gezogen zu haben, wo er Vernunft, Leben und Seele allem Seienden zuschreibt. Jedoch ist dies natürlich nicht so zu verstehen, als gelte ihm jede Idee, z. B. die Idee des Pferdes, des Haares, des Schweren für ein vernunftbegabtes Wesen. Die auf die Sinnenwelt bezüglichen Ideen können deshalb nicht als eigentliche Theile Gottes, als Glieder des Umfangs-Allgemeinen gedacht werden, obwohl Platon sie offenbar so gedacht haben will. Göttliche Gedanken, welche die Welt der Dinge an sich ordnen und auch in der Welt der Erscheinungen sich manifestiren, wird jeder Idealismus annehmen müssen, aber sie dürfen nicht als Theile Gottes, sondern nur als Momente Gottes in einem andern Sinne des Wortes gedacht werden, nämlich als solche Gedanken, durch welche Gott die Vielheit der Theile in sich mit seiner Einheit gleichsam in organischen oder systematischen Zusammenhang bringt, — als zwischen sich und der die Welt ausmachenden Individuen vermittelnde Gedanken. Wenn der Idealismus Platons sie hingegen als substantielle Wesenheiten gleich den endlichen Geistern faßt, so hat dies seinen Grund in dem unüberwundenen Dualismus. Denn auch den materiellen Dingen soll ein Substantielles zu Grunde liegen; dies kann nicht die Materie sein und so müssen die Ideen statt zwischen den endlichen Substanzen und der absoluten Substanz vermittelnde Gedanken zu sein, selbst die Stelle der endlichen Substanzen ausfüllen.

Die Auffassung der Ideen als Gedanken Gottes will Zeller (Ph. d. Gr. II. S. 425) durch die Bemerkung widerlegen, daß dieselbe, wenn sie zugleich an der Substantialität der Ideen festhalte,

sich widerspreche. Aber es ist nichts weniger als platonisch, Sein und Denken, genauer Gedacht-werden, Realität und Idealität als einander ausschließende Gegensätze zu betrachten. Zeller giebt zu, daß Gott Plato mit der höchsten Idee zusammenfließe und daß die übrigen Ideen deren Erzeugnisse genannt werden können (a. a. O. S. 426). Warum soll die Substantialität der Ideen es aber weniger vertragen, durch schöpferisches Denken als durch irgend eine andere, übrigens gänzlich unbekannte Thätigkeit erzeugt zu werden? Zeller glaubt insbesondere, die Ewigkeit der Ideen, welche Plato aufs Stärkste betone und als das wesentlichste von den Merkmalen betrachte, durch welche sie sich von der Erscheinung unterscheiden, sei mit der Auffassung derselben als Gedanken Gottes unvereinbar. „Wie könnten sie, fragt er, da zugleich Gedanken sein, die doch immer erst aus der denkenden Seele entsprungen sind?" Worauf gründet sich denn aber die Ansicht, daß die Gedanken Gottes so zufällig aus seiner denkenden Seele entspringen? Der Gedanke, durch welchen Gott sich selbst denkt, ist jedenfalls nicht dieser Art, sondern gehört zum Wesen Gottes und ist ewig wie dieses. Nun nehme ich an, daß die Ideen als Momente, nicht als zufällige, sondern als nothwendige, in diesem Gedanken Gottes von sich selbst enthalten sind, und auch Zeller scheint die übrigen Ideen als aus derjenigen des Guten abgeleitete zu betrachten, er nennt sie wenigstens abgeleitete; so aber sind sie ewig. Man könnte, an Leibniz erinnernd, sagen, Gott habe als der Gute und frei von Neid seiende (wie es im Timaeus heißt) die Welt von Ewigkeit her schaffen müssen, und zwar von allen möglichen Welten die beste, die beste Welt sei also für Gott die allein mögliche und die Ideen, welche zusammen das Vorbild der besten Welt ausmachen, seien darum für Gott so wesentliche, nothwendige und ewige Gedanken, als ihm die Güte wesentlich nothwendig und ewig zukommt. „Zum Ueberfluß, fährt Zeller fort, erwähnt aber Plato selbst der Vermuthung, daß die Ideen bloße Gedanken sein könnten, die kein anderes Dasein haben, als in der Seele (Parm. 132, B), und er beseitigt dieselben mit der Bemerkung: wenn die Ideen dies wären, so müßte auch alles, was an den Ideen Theil hat, ein Denkendes sein." Diesen Ein-

wand entkräftet aber Zeller selbst, indem er in einer Anmerkung beifügt, Plato scheine hiermit den Nominalismus des Antisthenes im Auge zu haben, denn wenn diese Vermuthung richtig ist, so ist die Annahme, welche im Parmenides beseitigt werden soll, die, daß die Ideen kein Dasein außer der menschlichen Seele haben. Zum Ueberfluß nennt Platon im Sophisten das Erkannt-werden eine Eigenschaft alles Seienden. Wenn Zeller endlich geltend macht, auch Aristoteles könne nichts davon gewußt haben, daß die Ideen nur die Gedanken des Wesens der Dinge und nicht vielmehr dieses Wesen selbst seien, und es unglaublich findet, daß Aristoteles es unterlassen hätte, der Ideenlehre den Widerspruch der Bestimmung, daß die Ideen Substanzen seien, mit der anderen, daß sie Gedanken der Gottheit seien, vorzurücken, wenn er von der letzteren etwas gewußt hätte: so fragt es sich, ob Aristoteles in der Verbindung jener beiden Bestimmungen einen Widerspruch erblickt hat. Nach Zellers eigener Darstellung der aristotelischen Lehre scheint es nicht so. Wenigstens kommt in derselben folgender Satz vor (Ph. d. Gr. II, 2 S. 277 f.): „Gott ist also die absolute Denkthätigkeit, und eben so fern er dies ist, ist er das absolut Wirkliche und Lebendige, und der Urquell alles Lebens. Was ist aber der Inhalt dieses Denkens? Alles Denken erhält seinen Werth vom Gedachten, das göttliche Denken aber kann ihn von nichts außer ihm Liegenden erhalten, und nichts anderes, als das Beste, zum Inhalte haben; das Beste aber ist nur er selbst. Gott denkt mithin sich selbst, und sein Denken ist Denken des Denkens; so daß also im göttlichen Denken, wie dies beim reinen Geist nicht anders sein kann, das Denken und sein Gegenstand schlechthin zusammenfällt. Dieses wandellose Beruhen des Gedankens in sich selbst, diese untheilbare Einheit des Denkenden und Gedachten ist die absolute Seligkeit Gottes."

Daß die Ideen als Gedanken Gottes in Gott existiren, ist auch, nach Bratuschecks Mittheilung, Boeckhs Auffassung gewesen. „Die höchste Idee, sagt er (a. a. O. S. 321), fällt allerdings mit dem Begriffe des Intellectes, mit dem *νοῦς* des Anaxagoras zusammen. Nun kann das göttliche Denken nicht vorgestellt werden als ein solches, welches von den außer ihm existirenden Ob-

jecten eine Erkenntniß erhalte, da doch Alles in ihm und er in Allem sein muß, wie dies aus dem Begriff der höchsten Idee folgt; aber eben weil ihm nichts äußerlich ist, giebt es für ihn auch keine reale außer seinem Verstande befindliche Existenz, die etwa durch sein Denken geschaffen würde, sondern Alles, was gedacht wird in Gott, das ist auch, aber nur inwiefern es gedacht wird." —

Indem Platon das Seiende dem Guten gleich setzt, kommt in seiner Metaphysik zur Ontologie die Teleologie. Was bezüglich der Ontologie über den unüberwundenen Dualismus gesagt wurde, gilt auch bezüglich der Teleologie. Wie das Seiende vom teleologischen Gesichtspunkte als das Gute, so erscheint das Nicht-seiende, die Materie, als das Uebel. Wie zum Seienden das Nicht-seiende, so gehört zum Guten das Uebel wesentlich und nothwendig. Wir werden aber hinzusetzen müssen, daß das Ueble als ein zu Ueberwindendes im Guten mitgesetzt sei, — daß das Wesen des Guten darin bestehe, das Ueble überwindend sich zu verwirklichen. „Es ist nothwendig, heißt es im Theätet (176), daß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes sei." In den Gesetzen (X, 906) ist von einer *ἀϑάνατος μάχη* zwischen Gutem und Ueblem die Rede.

Gott ist Ursache und Zweck seiner selbst. Der Zweck der Welt, die als materielle von Gott unterschieden werden muß, ist nach Platon die Gottähnlichkeit, die Aehnlichkeit des Guten. Die sich in der materiellen Welt ausprägenden Ideen erscheinen nunmehr als diejenigen Gedanken Gottes, die ihn in der Weltbildung leiten, — als das System von Formen, die Gott, weil er das Gute will, der Materie eingeprägt hat, damit sie ihm so ähnlich als möglich werde, damit also die beste von allen möglichen Welten ins Dasein gerufen werde. Wenn Platon auch die Ideen selbst als die zweckmäßig wirkenden Ursachen der Sinnenwelt bezeichnet, so widerspricht dies nicht dem, daß Gott die alleinige Ursache derselben ist, denn daß die intelligible Welt der Ideen sich in der sinnlichen Welt verwirkliche, heißt dasselbe, wie daß Gott oder die Idee des Guten sich in ihr verwirkliche. Alles Schöne, heißt es im Phädon, sei schön durch das Schöne an sich, das

Schöne mache die Dinge schön oder vermöge des Schönen werden alle schönen Dinge schön, und so sei auch das Große vermöge der Größe groß, das Kleine vermöge der Kleinheit klein, und die Ursache des Zweigeworden-seins sei die Theilnahme der Dinge an der Zweiheit. Was soll dies anders heißen, als daß die mannigfaltigen allgemeinen Formbestimmtheiten der Dinge, wie Schönheit, Größe, Kleinheit, Zahl von Gott gewollte sind, Momente des sich in der Welt verwirklichenden Guten und Vollkommenen. —

Fragen wir schließlich, wovon allem es Ideen im engeren Sinne des Wortes giebt, so würde der vorstehenden Darstellung die Antwort nicht entsprechen, daß jedem Begriffe, von welchem zufälligen Gesichtspunkte aus durch denselben auch eine Vielheit in eine Einheit zusammengefaßt, ein Veränderliches auf ein Beharrendes bezogen werde, eine Idee entspreche. Daß hieße jede δόξα ἀληθής zum Correlate einer Idee machen. Nur jeden nicht bloß der Form sondern auch dem Inhalte nach echten Begriff kann Platon auf eine Idee haben beziehen wollen. Ob aber ein Begriff ein echter sei, dafür werden wir im Sinne Platons zwei Kriterien, die jedoch der Sache nach Eines sind, ein ontologisches und ein teleologisches als entscheidend annehmen müssen. Ein echter Begriff, dem als solchen eine Idee entspricht, muß erstens sich auf eine bleibende einheitliche Form in dem Wechsel und der Mannigfaltigkeit der Sinnendinge, einen die Vielheit und das Werden beherrschenden Typus beziehen, und zweitens ein Glied in der Zweckmäßigkeit oder Vollkommenheit der Sinnenwelt ausdrücken.

Freilich würden diese Kriterien noch schwerer anzuwenden sein, als die wohl von der modernen Naturwissenschaft für die Arten und Gattungen aufgestellten. Sie reichen auch nicht aus, zu entscheiden, wo Platon, Ideen aufzählend, im Ernste redet. Denn wie unzählige Klassen von Objecten scheinen bleibend zu sein und von welchen bleibenden Klassen kann man nicht als der Welt dienlichen annehmen, daß sie im göttlichen Weltplane vorgesehen seien. Platon scheint jedenfalls, namentlich nach der be-

kannten Stelle des Parmenides, dem Reiche der Ideen einen weit größeren Umfang gegeben zu haben, als man dem Begriffe der Idee nach hätte vermuthen sollen.

Ich fasse das Ergebniß der Betrachtung des Entwickelungsganges der griechischen Philosophie zusammen. Die griechische Philosophie war ursprünglich beseelt von der Ueberzeugung, daß alle Wahrheit und Wirklichkeit ihr Princip im vernünftigen Geiste habe, sie war, mit anderen Worten, der Anlage nach Intellectualismus hinsichtlich ihrer Erkenntnißweise, Spiritualismus hinsichtlich ihrer Auffassung des wahrhaft Seienden, überhaupt Idealismus, und bereits in der dritten Gruppe ihrer Vertreter, der eleatischen, gelangte diese Anlage zur vollständigen Verwirklichung. Zum zweiten Male wurde die griechische Philosophie reiner Intellectualismus und Spiritualismus, zusammen Idealismus, durch Platon. Aber der platonische Idealismus war ein principiell anderer als der eleatische. Er war nicht wie dieser das Resultat der directen Verwirklichung der ursprünglichen Anlage, sondern er war aus der Ueberwindung der Unphilosophie, des Skepticismus und Materialismus, hervorgegangen. Nicht das natürliche Vertrauen in die Vernunft ist der Boden, auf welchem er erwachsen war, sondern die aus dem Kriticismus als der Negation ihrer Negation hervorgegangene Selbstgewißheit der Vernunft. Im vorsokratischen Idealismus erblickte die Vernunft ihr unmittelbares Object in der Welt, wie sie sich dem natürlichen Bewußtsein darstellt, und unternahm es, sich auf ihre Forderungen, ohne sie zu verstehen, berufend in derselben das Wahrhafte vom Nichtigen zu scheiden. Im platonischen Idealismus kehrte, wie im Kriticismus, die Vernunft bei sich selbst ein, um ihr eigenes Sein und ihre Forderungen an das Seiende überhaupt und die Macht dieser Forderungen zu begreifen. Der vorsokratische Idealismus war naiv oder dogmatisch, der platonische reflectirend.

Jedoch nur unter einer Einschränkung darf der Gegensatz der Naivetät und der Reflexion auf den vorsokratischen und platonischen Idealismus angewandt werden. Nämlich auch in diesem

behauptet sich noch ein das Ganze durchdringender Zug der naiven Denkweise. Er hat, wie das Alterthum überhaupt, den Gegensatz zwischen dem Geiste und der Materie nicht in seiner ganzen Schärfe aufgefaßt und ihn deshalb nicht zu überwinden vermocht. Denn wer denselben in seiner ganzen Schärfe auffaßt, weiß, daß der Geist unmittelbar nur seiner selbst, nicht aber einer räumlichen Außenwelt mit einem materiellen Substrate gewiß sein kann, und daß die materielle Welt es sich daher gefallen lassen muß, für Schein, wenn auch für wohl gegründeten, zu gelten. Um zu dieser Einsicht zu gelangen, hat in der griechischen Philosophie die Vernunft ihre Einkehr bei sich selbst nicht mit genügender Entschiedenheit vollzogen. Darum ist der platonische Idealismus zwar principiell monistisch, aber factisch dualistisch, und zwar beides sowohl hinsichtlich seiner Erkenntnißweise als auch hinsichtlich seines Ergebnisses (hinsichtlich seines Erkenntniß-, wie seines Realprincipes). Er ist principiell monistisch hinsichtlich der Erkenntnißweise, denn er behauptet, das wahrhaft Seiende sei nur durch reine Vernunft erkennbar, aber factisch dualistisch, denn die den Sinnendingen wahrhaftes Sein mittheilenden Ideen können nicht ohne sinnliche Vorstellungen gedacht werden. Und er ist principiell monistisch hinsichtlich seines Ergebnisses, denn er behauptet, daß zum wahrhaften Sein auch das Nicht-sein gehöre und daß das Nicht-sein der Grund des Materiellen sei, aber factisch dualistisch, weil er die Materie nicht auf das zum Sein gehörige relative Nicht-sein zurückzuführen vermag, sondern sie wie ein dem absoluten vernünftigen Geiste, in welchem alles Sein seine Wurzel hat, ursprünglich und selbstständig gegenüberstehendes Princip behandelt.

Unmittelbar nach Platon beginnt der Verfall der griechischen Philosophie. Wenn man gewöhnlich die Blüthe derselben nicht minder als in Platon, vielfach sogar mehr, in Aristoteles sieht, so ist ein anderer Standpunkt als der hier vertretene für die Beurtheilung maaßgebend; den hier vertretenen Standpunkt vorausgesetzt kann kein Zweifel daran sein, daß die wahrhaft philosophische Gesinnung schon im Geiste des Aristoteles nicht mehr recht Wurzel zu fassen vermochte. Wie dem indessen auch sein mag, Niemand kann bestreiten, daß weder Aristoteles noch ein an-

derer Vertreter der griechischen Philosophie in der Ueberwindung des Dualismus glücklicher gewesen ist als Platon, und daß erst die christliche Philosophie in dieser Hinsicht über Platon hinausgegangen ist. Es liegt daher außerhalb des Zweckes der gegenwärtigen Untersuchung, bei dem ferneren Verlaufe der griechischen Philosophie, mag derselbe nun Entwickelung oder Verfall sein, zu verweilen.

V.

Die Entwickelung der christlichen Philosophie bis zum Kriticismus.

Analogie und Gegensatz zwischen der griechischen und der christlichen Philosophie. — Die Uebergangszeit. Verbindung der reflectirenden und der dogmatischen Denkweise bei Cartesius und Spinoza; Intellectualismus und Spiritualismus beider. Trendelenburgs Ansicht über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme und die Stellung Spinozas. Innerer Zusammenhang der Systeme Cartesius, Spinozas und Leibnizens. Unterscheidung einer vorwiegend auf Reflexion beruhenden und einer dogmatischen Gedankenreihe bei Leibniz. Leibnizens Substanzbegriff. Das Vorstellen oder das Eines sein in Vielem und das Begehren oder das Ursache sein oder das Beharren im Wechsel als Attribute oder höchste Kategorien. Bewußtsein im weitesten Sinne des Wortes eignet allen Monaden. Verschiedene Weise des reflectirenden und des dogmatischen Idealismus, den logischen Verhältnissen metaphysische Bedeutung zu geben. Der Zusammenhang der Monaden. Teleologie. Schwierigkeiten im Begriffe der Monade. Die Monaden als intelligibele Wesenheiten, als reale Vorstellungen und Begriffe. Der ontologische Beweis. Identität des Möglichen und Wirklichen. Leibnizens Logik. Leibniz und Anaxagoras. — Vergleichung der vorkantischen und der vorsokratischen Unphilosophie. In der ersteren entwickeln sich aus gemeinsamer Wurzel der Materialismus, der Spiritualismus (Berkeley) und der Skepticismus.

Die Geschichte der christlichen Philosophie ist zwar einerseits der zweite Theil der Geschichte der Philosophie überhaupt, bildet aber andererseits eine ganze Geschichte der Philosophie für sich. Denn statt die Arbeit an dem Punkte wieder aufzunehmen, wo sie im Alterthum verlassen worden war, beginnt die christliche Philosophie wieder von vorn. Freilich ist sie nicht unabhängig von der griechischen. Sie ist vielmehr durch diese in directer und indirecter Weise bedingt; in d i r e c t e r, indem mannigfache Resultate des griechischen Denkens während des Ueberganges aus der alten Zeit in das Mittelalter im Bewußtsein der gebildeten Welt

blieben, indem sodann diese Kenntniß durch gelehrte historische Forschung erweitert und vertieft wurde, und indem im Laufe der Entwickelung der christlichen Philosophie deren Träger sich vielfach bei den Alten in die Schule begaben; in indirecter, indem die christliche Philosophie auf dem Boden der christlichen Denkweise überhaupt erwuchs, diese aber die Cultur des Alterthums zur wesentlichen Voraussetzung und diese wieder die Philosophie des Alterthums gleichsam zum Mittelpunkte hat. Aber trotz des großen Einflusses, den auf diese Weise die griechische Philosophie auf die christliche ausgeübt hat, ist diese doch eine eigenthümliche Bildung, ein in sich geschlossenes Ganzes.

Vergleichen wir die Geschichte der griechischen und diejenige der christlichen Philosophie wie zwei Ganze mit einander, so erkennen wir zunächst die beiden Hauptwendepunkte, die wir in jener bemerkt haben, auch in dieser wieder und sehen uns somit zu der Annahme berechtigt, daß beide im Großen und Ganzen einen analogen Verlauf nehmen. Denn auch die christliche Philosophie geht aus der Theologie hervor, in dem Mutterschooße der christlichen Kirche wird sie gleichsam zu selbstständigem Leben vorgebildet; und auch sie wird, nachdem sie in die letzten Tiefen des Räthsels des Daseins geschaut zu haben glaubte, durch die Unphilosophie des Materialismus und Skepticismus zu einer Erneuerung getrieben, deren Aehnlichkeit mit derjenigen, welche die griechische Philosophie durch Sokrates erfuhr, oft genug bemerkt worden ist (z. B. von Zeller, Phil. d. Gr. II, 1. S. 95 Anm. 3).

Die Bedingungen, unter welchen die christliche und die griechische Philosophie entstanden sind und sich entwickelt haben, sind zu verschieden, als daß sich nicht innerhalb der Analogie der tiefgreifendste Gegensatz hätte herausbilden müssen. Es versteht sich von selbst, daß alle wesentlichen Unterschiede zwischen dem antiken und dem christlichen Cultursystem mehr oder weniger auf die Gestaltung der ihnen angehörigen Philosophien eingewirkt haben. So ist ohne Zweifel der Umstand von der größten Bedeutung, daß in der christlichen Welt eine Reihe von Nationen mit verschiedenen Anlagen, Einrichtungen, Sprachen, Erinnerungen fast in gleichem

Maaße Träger der fortschreitenden gesammten Cultur waren und auch an dem Ausbau der Philosophie sich betheiligten, während die drei geistig bedeutendsten Völker des Alterthums jedes eine besondere Seite des geistigen Lebens zu einer vorläufigen Vollendung zu bringen berufen waren und demgemäß einzig das griechische die Philosophie von ihrem Anfange bis zu ihrem Höhenpunkte zu bringen hatte, so daß höchstens dem Unterschiede der Stammescharaktere ein gewisser Einfluß auf die Geschichte derselben zugeschrieben werden kann. Und dieses Zusammenwirken der Völker wurde in der christlichen Welt durch die zunehmende Erleichterung des persönlichen und des literarischen Verkehrs in einer Weise begünstigt und fruchtbar gemacht, von welcher die alte Welt nicht einmal eine Ahnung haben konnte. — Um noch ein anderes Moment hervorzuheben, so hatte die griechische Philosophie keine anderen Wissenschaften neben sich. Alle Fachwissenschaften entwickelten sich gleichsam unter ihrer Leitung und Pflege; erst in der Verfallzeit trat eine strengere Scheidung ein. Hingegen die christliche Philosophie fand, nachdem sie mit Cartesius jenen ersten Hauptwendepunkt überschritten hatte, eine Reihe kräftig emporwachsender specieller Wissenschaften vor, insbesondere eine mathematisch begründete Naturwissenschaft, welche sich bereits der großartigsten Erfolge rühmen konnte. Die Entdeckungen eines Kopernikus, Kepler, Galilei, Harvey, Newton gingen ihr theils voran, theils fielen sie in die Zeit ihres ersten Entwickelungsstadiums. Die großartige Erweiterung und die Klärung, welche die Anschauung der physischen wie der geistigen Welt durch die speciellen Wissenschaften erfuhr, mußte natürlich auf die philosophische Gedankenbildung den tiefgreifendsten Einfluß ausüben. Der Philosophie wurde von vornherein die Aufgabe gestellt, die letzten Gründe des Daseins so zu denken, daß die concrete Welt in der Gestalt, in welcher sie von den Fachwissenschaften dargestellt wurde, als ihre Folge wenigstens möglich erscheinen konnte. Und nicht minder wichtig als die Resultate der Fachwissenschaften wurden ihre Methoden für die Philosophie, insbesondere mußte die hohe Bedeutung, welche die Mathematik gewann, sie dazu treiben, sich eine

Methode von der Strenge und der Fruchtbarkeit der mathematischen zu erfinden.

Um den *principiellen* Gegensatz zwischen der griechischen und der christlichen Philosophie zu verstehen, genügt es aber, den vereinigten Einfluß zweier Factoren auf die letztere in's Auge zu fassen: der griechischen Philosophie selbst und der christlichen Religion.

Die Wurzel der Religion überhaupt ist die Sehnsucht des menschlichen Geistes, seine geahnte Einheit mit dem Urquell alles Daseins zum Lebensinhalte zu gewinnen. Weil nun der Geist seinem Wesen nach nicht umhin kann, alle seine Bethätigungen mit der erkennenden mehr oder weniger zu durchdringen, so wird jede Religion Mythologie. Der Erkenntnißtrieb strebt aber über die Vorstellungen, welche ihm das religiöse Verlangen zugeführt hat, hinaus, die endliche Vernunft will, soweit es ihre Endlichkeit gestattet, sich aus und durch sich selbst zum ewigen und unendlichen Urquell des Daseins erheben. Es ist im Grunde der religiöse Trieb selbst, der sich hierin äußert, denn auch die Vernunfterkenntniß des Seins aller Dinge in dem absolut Seienden und durch dasselbe ist eine Weise, ein Moment in der vollkommenen Weise, die Einheit des Geistes mit Gott zu *erleben*. Zuvörderst ist dieser Erkenntnißtrieb *innerhalb* der Mythologie thätig, bestimmt durch sie und sie bestimmend, bis er sich seiner Selbstständigkeit bewußt wird und der Mythologie die Philosophie entgegenstellt. Die Anlage und mit derselben der in ihrer ganzen Geschichte sich ausprägende Charakter der so entstandenen Philosophie ist nothwendig wesentlich bedingt durch den Charakter der Religion, aus welcher sie hervorgewachsen ist, oder vielmehr zu welcher sie gehört, in ihr bleibend. So gewiß daher die christliche Religion tiefer ist als die griechische, ist auch die christliche Philosophie tiefer als die griechische, und wer überzeugt ist, daß die christliche Religion ihrem innersten Wesen nach nicht eine Religion neben anderen, sondern *die* Religion ist, der darf auch überzeugt sein, daß die christliche Philosophie den Begriff der Philosophie vollkommen zu verwirklichen berufen ist.

Der Zweck dieser Untersuchung erfordert es nicht, das Eigenthümliche der christlichen Religion im Gegensatze zur griechischen näher zu erörtern und ihre Beziehung zur Philosophie eingehender darzustellen. Die Bemerkung, auf welche es hier ankommt, ergiebt sich von selbst. Wie nämlich die religiöse Denkweise des Griechenthums, für welche wie für die Geistesrichtung des Griechenthums überhaupt die ungebrochene Einheit des Geistes und der Natur, nach Zellers Ausdruck, charakteristisch ist, der dogmatischen Richtung des Philosophirens, gegenüber der reflectirenden, das Uebergewicht verleihen mußte, so mußte die religiöse Denkweise des Christenthums das tiefste Bewußtsein von der Eigenthümlichkeit des Geistes und seinem Gegensatze zur Materie vorbereiten und so die philosophirende Vernunft zur Reflexion, zur Einkehr bei sich selbst drängen. Es ist bezeichnend, daß bereits Augustin die dem ganzen Alterthume wenigstens nicht klar und entschieden aufgegangene Erkenntniß ausspricht, daß die Existenz einer an sich seienden materiellen Welt keine unmittelbare Gewißheit habe, — daß allein das Selbstbewußtsein den Ausgangspunkt aller Gewißheit bilde.

Diesem Einflusse der christlichen Religion kann ein ähnlicher der griechischen Philosophie zur Seite gestellt werden, denn wenn auch die Erinnerung an diese nicht die Tendenz zu jener so entschiedenen Subjectivität zu erzeugen vermochte, so ließ sie es doch nicht zu, daß sich die dogmatische Richtung in der christlichen Philosophie so rein ausprägte und auslebte, wie es im Alterthum der Fall gewesen war. Ihren wichtigsten Einfluß aber hat die griechische Philosophie nicht neben der christlichen Religion, sondern durch dieselbe auf die christliche ausgeübt. Denn nicht nur waren es die Leiter des religiösen Lebens, welche die Erinnerung an die antike Bildung conservirten und so der neueren Zeit, in der das wissenschaftliche Bedürfniß sich wieder selbstständig geltend machte, die Idee eines auf das Wesen der Dinge gerichteten und aus ihm selbst zu entwickelnden Wissens, ein allgemeines Bewußtsein der wissenschaftlichen Form und eine Reihe philosophischer Begriffe, die der erneuten Forschung als Wegweiser zu den Problemen dienen konnten, überlieferten, sondern, was noch wichtiger ist, die christ-

liche Religion entwickelte mittelst der griechischen Philosophie ihre Mythologie zur Theologie. Schon durch ihre wissenschaftliche Form aber vermochte die christliche Theologie auf die in ihr sich heranbildende Philosophie eine gestaltende Einwirkung auszuüben und mit der selbstständig gewordenen in eine fruchtbare Wechselwirkung zu treten, für welche wir in der antiken Welt, deren Religion und Mythologie ihrem Inhalte nur durch die Poesie und Kunst eine Gestaltung hatte geben können, in der ihm ein Einfluß auf das geistige Leben auch der Gebildeten gesichert blieb, kein Analogon finden.

Die Verwandtschaft und die Wechselwirkung, welche innerhalb des Christenthums zwischen der Religion und der Theologie einerseits und der Philosophie andererseits stattfindet, macht sich in der ganzen Geschichte beider bemerkbar. Hier, wo es sich um den Grundzug in dem Charakter der christlichen Philosophie handelt, ist nur auf den äußeren und inneren Zusammenhang zwischen der Emancipation derselben von der Theologie einerseits und der Reinigung und Erneuerung des religiösen Lebens und Forschens durch die Reformation andererseits hinzuweisen. Die Reformation ging hervor aus der Auflehnung des religiösen Sinnes gegen das äußerlich Aufgedrungene, gegen die Autorität, welche dem Subjecte die Fähigkeit und die Berechtigung bestritt, in sich eine unmittelbare Beziehung zu Gott zu suchen und auf Grund seines Gewissens und seiner Einsicht sich seine Stellung zur Welt zu bestimmen. Derselbe Geist der Protestation, dasselbe Verlangen nach freier Bethätigung von innen heraus manifestirt sich in den ersten Versuchen, eine neue selbstständige Philosophie zu schaffen, bis Cartesius in der Selbstgewißheit der Vernunft den Mittelpunkt aller Wahrheit verkündigte und so auf die Einkehr der Vernunft bei sich selbst, die Reflexion, als das Princip der speculativen Methode hinwies. Es haben daher diejenigen nicht Unrecht, welche die neuere Philosophie seit Cartesius, obwohl dieser selbst Katholik war und besorgt, mit der Kirche nicht in Conflikt zu gerathen, dadurch charakterisiren zu können glauben, daß sie dieselbe die protestantische nennen.

Auf den Verfall der Scholastik folgte eine Uebergangszeit, deren Philosophie im allgemeinen charakterisirt ist einerseits im Gegensatze zur Scholastik durch ihre Unabhängigkeit von der Theologie und durch ihr Durchdrungen-sein von einem lebendigen enthusiastischen Sinne für das Schöne und Große in den realen Erzeugnissen der Welt der Natur und des Geistes, andererseits im Gegensatze zu der eigentlichen neueren Philosophie durch den Mangel an methodischer Durchbildung und Continuität der Entwickelung. Es ist die Periode eines sporadisch und meist ungeregelt sich äußernden Dranges, der von keinem nachhaltigen Erfolge begleiteten Versuche, eine neue Basis für die gesammte Wissenschaft und eine universelle Methode zu gewinnen. Ich rechne zu dieser Periode auch Bacon, der vielfach an die Spitze der neueren Philosophie gestellt wird. Selbst wer dem nackten Empirismus eine positiv philosophische Bedeutung beimißt, oder wer glaubt, daß alle Entwickelung mit der Verneinung des zu Entwickelnden beginne und so auch die Philosophie erst aus der Reaction gegen ihre Verneinung, die Unphilosophie, entstehe (eine Ansicht, die sich mit der oben bekämpften vom Materialismus der Ioner verbindet), ist nicht berechtigt, Bacon für den Archegos der neueren Philosophie zu erklären. Denn abgesehen von der Widerlegung, welche durch den Hegelianer Lasson und den Empiriker Liebig die übertriebene Schätzung dieses Mannes gefunden hat, ist derselbe nicht einmal als der Begründer des englischen Empirismus anzusehen. Dies ist vielmehr Locke, der zwar von Bacon in gewissem Maße beeinflußt erscheint, dessen Lehre aber doch vielmehr derjenigen des Cartesius ihr Dasein verdankt. Wenn der secundäre Einfluß Bacons auf Locke bewiese, was er beweisen soll, so müßte man auch, um zu dem Urheber der positiven Richtung in der neueren Philosophie zu gelangen, von Cartesius zu Anselm, von diesem zu Augustin, von diesem zu Platon und also schließlich bis Thales zurückgehen.

Es ist also die mit Cartesius beginnende, bis Kant reichende Periode der Philosophie, welche oben mit der von Thales bis Sokrates reichenden in Parallele gestellt wurde. Eine Bestätigung dieser Parallele ergiebt sich sofort aus dem unverkennbaren Gegen-

satze einer positiven und einer negativen Richtung in beiden Perioden. Die positive Richtung wird in der uns vorliegenden Periode, um nur die Hauptnamen zu nennen, vertreten durch Cartesius, Spinoza, Leibniz, die negative, der Sophistik und dem Atomismus entsprechende, durch den Empirismus, Skepticismus und Materialismus der Engländer und Franzosen. Wenn im Alterthum die negative Richtung auf die positive folgte, in der neueren Zeit dagegen beide sich mehr neben einander entwickelten, doch so, daß auch hier die negative Richtung durch die positive (Locke durch Cartesius) hervorgerufen wurde und daß von ihr der Anstoß zur Erneuerung der Philosophie durch den Kriticismus ausging (Einfluß Hume's auf Kant), so erklärt sich dies aus dem oben angedeuteten Unterschiede der griechischen und der christlichen Philosophie überhaupt. Denn die Neigung der letzteren zur Reflexion, die von der Religion und Theologie ausgehenden Antriebe zur Ethik, die Tradition der antiken Logik, die zum Nachdenken auffordernde Ausbildung der naturwissenschaftlichen Methode mußten, nachdem die Entwickelung der Philosophie einmal begonnen hatte, dieselbe bald veranlassen, sich den Gegenständen der inneren Wahrnehmung zuzuwenden. Auch innerhalb der positiven Richtung fehlt es nicht an Untersuchungen über das Erkennen und das Wollen.

Es ist zunächst von den Systemen des Cartesius, Spinoza und Leibniz nachzuweisen, daß sie einen zwar von der Tendenz zur Reflexion durchdrungenen, aber dem Grundzuge nach dogmatischen Idealismus darstellen.

In der Lehre des Cartesius tritt uns zuvörderst der Unterschied zwischen der griechischen und der christlichen Philosophie in der größten Schärfe entgegen. Während dort erst Anaxagoras den Begriff des concreten lebendigen Geistes entdeckte, bildet hier die Grundlage des ersten Systems eine so klare und bestimmte und entschiedene Einsicht in den Gegensatz des Geistes, dessen Attribut das selbstbewußte Denken, das reine In-sich-sein, und der Materie, deren Attribut die Ausdehnung, das reine Außer-sich-sein, die absolute Selbstlosigkeit ist, wie wir sie selbst bei Platon nicht finden. Und mit dieser Einsicht verbindet sich ein klares Bewußtsein davon, daß wir unmittelbar nur unserer selbst gewiß sind, daß

wir zunächst Alles außer unserem Ich bezweifeln können, und daß alle vermittelte Gewißheit an diesen Punkt angeheftet werden muß. Der Begriff des Denkens wird auf denjenigen des Selbstbewußtseins zurückgeführt und so bereits innerhalb der niedrigsten geistigen Functionen als Accidentien das Denken als Attribut des Geistes statuirt. Cogitationis nomine, erklärt Cartesius (Princ. phil. I. 9), intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare. Die idea definirt er (Resp. ad sec. obj. def. II.) als cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum; adeo ut nihil possim verbis exprimere intelligendo id quod dico, quin ex hoc ipso certum sit in me esse ideam ejus quod verbis illis significatur. — Wenn es wahr ist, daß die Philosophie als eine Wissenschaft aus reiner Vernunft ihren Inhalt nur aus derjenigen Anschauung schöpfen kann, die der denkende Geist als denkender von sich selbst hat, so hat Cartesius ihr wahres Princip in jenem Satze ergriffen, dessen Gegentheil sich widerspricht und der doch synthetisch ist, in jenem apriorischen und somit apodictischen synthetischen Urtheile ego cogito oder ego sum, — das Princip, welches auch dem Kantischen Systeme sein innerstes Leben verleiht (als Princip der synthetischen Einheit der Apperception) und welches Fichte wieder an die Spitze stellte.

Auch in der von Locke so gröblich mißverstandenen Lehre von den angeborenen Ideen macht Cartesius den Standpunkt der Reflexion in principieller Weise geltend. Unter dem Besitzen angeborener Ideen versteht Cartesius die Fähigkeit des denkenden Geistes, gewisse Begriffe aus der Anschauung, die er von sich als denkendem Geiste hat, zu schöpfen. Begriffe wie Ding, Wahrheit, Denken, heißt es in den Meditationen (III., im Anfange) können wir nur aus unserem ursprünglichen Wesen schöpfen. Und in diesem Sinne sei auch die Idee Gottes angeboren. Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa;

nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa, sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior: hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora, siva meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse. (Med. III., gegen den Schluß). Da die falsche Auffassung, als ob Cartesius unter den angeborenen Ideen Begriffe verstanden habe, die nicht erst auf Grund der Anschauung gebildet werden müssen, noch gegenwärtig verbreitet ist, so möge hier noch eine ausdrückliche Erklärung Cartesius', welche Herbart (W. V. S. 235) aus der Schrift notae in progamma quoddam in Belgio editum citirt, Platz finden: Nunquam judicavi mentem indigere ideis innatis quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi: sed cum adverterem, quasdam in me esse cogitationes, quae non ab objectis externis, nec a voluntatis meae determinatione procedebant (die ideae a me ipso factae der Meditationen) sed a sola cogitandi facultate, illas innatas vocavi; eodem sensu, quo dicimus, generositatem esse quibusdam familiis innatam, aliis vero quosdam morbos: non quod istarum familiarum infantes morbis istis in utero matris laborent, sed quod nascantur cum quadam dispositione sive facultate ad illos contrahendos. Cartesius meinte also nichts anderes als Leibniz, der dem Satze nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu zustimmen zu können erklärte, wenn man nur hinzufüge, nisi intellectus ipse.

Wenn dennoch die von Cartesius eröffnete Periode mit der vorsokratischen in Parallele gestellt wurde, so rechtfertigt sich dies durch die rasche Wendung, mit welcher er nach jenem Anfange sich der dogmatischen Richtung des Denkens überläßt, und deren

historischen Erfolg. Schon mit dem methodischen Grundsatze, welchen er aus dem cogito ergo sum abstrahiren zu können glaubt, daß nämlich Alles wahr sei, was man ganz klar und deutlich einsehe, hat er den Weg der Reflexion verlassen; statt darauf auszugehen, sich selbst und nur in und durch sich selbst die Dinge zu begreifen, holt mit diesem Grundsatze die Vernunft ihre unbegriffenen vermeintlichen Anforderungen an die Dinge hervor. Die Beweise für das Dasein Gottes sodann, welche theils jenen methodischen Grundsatz, obwohl sie selbst erst durch ihn zu Stande kommen, begründen sollen (weil das absolut vollkommene Wesen weder selbst uns könne täuschen, noch die Täuschung durch einen mächtigen Lügengeist könne zulassen wollen), theils zur Grundlage weiterer Deductionen dienen müssen, werden zwar noch zur Selbstgewißheit des Geistes in Beziehung gesetzt, gehören aber doch ihrem innersten Wesen nach zu jener Speculation, welche durch reines Denken die letzten Gründe der Dinge unmittelbar aus ihren Erscheinungen glaubt herausschälen zu können. Insbesondere gilt dies von dem ontologischen Beweise, welcher uns auf den eleatischen Standpunkt zurückversetzt (s. o. S. 36). Cartesius hebt zwar mit besonderem Nachdrucke hervor, daß wir in der Anschauung unserer selbst auch unmittelbar eine Anschauung Gottes besitzen und daß das Dasein Gottes daher eine unmittelbare Thatsache für uns ist, aber es ist doch offenbar, daß, wenn das ontologische Argument richtig wäre, es ganz gleichgültig sein würde, woher wir den Begriff Gottes haben, ob er eine idea innata oder adventitia oder a nobis ipsis facta ist. Es ist Kuno Fischer nicht gelungen, einen principiellen Unterschied zwischen der cartesianischen und der anselmischen Form des Argumentes nachzuweisen. Gewiß ist das Nebeneinanderstehen des Ausgangspunktes des reflectirenden Idealismus, der Selbstgewißheit des Ich, und desjenigen des dogmatischen, des ontologischen Beweises, eine der auffallendsten aber auch der lehrreichsten Erscheinungen in der Geschichte der Philosophie.

Als bezeichnend für den dogmatischen Charakter der cartesianischen Lehre ist insbesondere noch der Mangel an einer eigent-

lichen Ethik in derselben und die Verwerfung der Teleologie hervorzuheben.

Der idealistische Charakter der Lehre des Cartesius, näher der intellectualistische und spiritualistische, bedarf kaum eines Nachweises. Das Ziel seines Denkens, sagt er im zweiten Capitel des discours de la methode, sei nur dieses gewesen, seine eigenen Gedanken zu läutern und auf einem Grunde aufzubauen, der ganz sein eigen sei. Der Zweifel war ihm nur ein methodisches Princip, um jenen ganz in ihm selbst liegenden Grund aufzufinden und als solchen darzuthun. Es war aber nicht sowohl die Unsicherheit alles erlernten Wissens, was ihn in die Philosophie trieb, als vielmehr das Bedürfniß nach einem andersartigen Wissen, welches als ein andersartiges auch einen anderen Gegenstand hatte, — nach einem Wissen, in welchem nichts Aeußerliches, Aufgedrungenes ist, sondern welches nichts anders als die Bethätigung des Denkens und deshalb absolut nothwendig und in seiner Nothwendigkeit absolut durchsichtig ist, und welches daher nicht auf das Accidentelle, sondern auf das Substantielle geht. Als der allgemeinste Inhalt dieses Wissens ergab sich die Substantialität des Geistes und umgekehrt die Geistigkeit der Substanz, denn für Substanz im höchsten und eigentlichen Sinne des Wortes gilt Cartesius nur Gott, Gott aber bestimmt er als Geist. Innerhalb des Spiritualismus fand jedoch der Dualismus einen Platz, und dem entsprechend wurde in den Intellectualismus der Empirismus aufgenommen. Denn es giebt nach Cartesius nicht bloß eine absolute Substanz, sondern auch zwei endliche Substanzen, den endlichen Geist und seinen absoluten Gegensatz, die Materie, und von der letzteren können wir seiner eigenen Lehre nach nicht durch reine Vernunft, sondern nur mit Hülfe der Sinne wissen.

Bei Spinoza halte ich es für überflüssig, den dogmatischen Standpunkt nachzuweisen. Es liegt zu sehr auf der Hand, daß er das cartesianische System gerade im Geiste dieses Standpunktes umgeformt und fortgebildet hat. Wird doch das Princip der Selbstgewißheit des denkenden Geistes aufgegeben und statt im Ich ausschließlich im Begriffe des Absoluten, der im ontolo-

gischen Beweise seine eigene Realität verbürgen soll, die Quelle gesucht, aus welcher die philosophische Wahrheit zu schöpfen sei und zwar nach der Methode einer Wissenschaft, welche in der äußern Anschauung ihren Gegenstand hat, more geometrico. Natürlich fehlt auch die Reflexion in Spinozas System nicht, aber sie tritt doch so weit zurück, wird so sehr als bloße Stütze des aus dem Begriffe des Absoluten construirenden Denkens verwendet, als es in diesem Zeitalter nur möglich gewesen zu sein scheint. In einer Hinsicht scheint sich Spinoza auf den ersten Blick mehr als Cartesius der Reflexion zuzuwenden, indem er nämlich seinem Systeme eine Ethik giebt und zwar in ausführlicherer Darstellung als die Metaphysik. Allein gerade diese auf dem Grunde einer Metaphysik, welche alle Teleologie verwirft, aufgebaute Ethik ist recht geeignet, den Dogmatismus ihres Urhebers zu veranschaulichen, zumal wenn man sie mit derjenigen vergleicht, welche Sokrates und Platon aus dem Selbstbewußtsein geschöpft haben, oder mit der Kantischen. Die Ethik erscheint in Spinozas System nur als der höchste Theil der Physik und diese als angewandte Philosophie, während die reine Philosophie ausschließlich in der Metaphysik, bestimmter in der Ontologie besteht. Spinoza naturalisirte die Ethik, wie Trendelenburg treffend sagt. Wenn das Motiv zum Philosophiren bei Spinoza mehr aus dem sittlich religiösen als dem theoretischen Bewußtsein zu entspringen scheint, namentlich nach dem tractatus de emendatione intellectus, so ist dadurch doch der dogmatische Charakter desselben ebenso wenig wesentlich beeinflußt worden, wie bei Anaximander, Heraklit und Xenophanes.

Eher könnte der Idealismus Spinozas in Zweifel gezogen werden. Zwar ist es ohne weiteres klar, daß Spinoza das substantiell Seiende für das absolut Intelligible hält und auch für erkennbar durch die reine Vernunft des Menschen, ex pura mente (ausgenommen die Natur der Attribute, welche die Substanz außer dem Denken und der Ausdehnung hat, welche aber im Systeme eine ziemlich müßige Rolle spielen). Aber das andere nothwendige Moment des Idealismus, die Identificirung der Substantialität und der Geistigkeit, scheint auf den ersten

Blick im Spinozismus zu fehlen, denn derselbe sieht im Denken nur Eines von den unzählig vielen Attributen der Substanz, von welchen uns außerdem nur noch die Ausdehnung bekannt ist. Wäre in der That durch diese Nebenordnung des Denkens und der Ausdehnung die Auffassung Spinozas richtig und vollständig ausgedrückt, so dürfte dieselbe auch nicht einmal der ihr zu Grunde liegenden Gesinnung nach unter den Begriff des Spiritualismus, mithin auch nicht unter den des Idealismus subsumirt werden. Allein es liegt auf der Hand, daß trotz jener Nebenordnung, welche Spinoza, wie nicht bestritten werden kann, wirklich statuirt, das Denken für die Substanz eine ganz andere Bedeutung hat als die Ausdehnung. Mit Recht nämlich sagt Erdmann (Grundr. d. Gesch. der Ph. II., S. 58): „Da das Denken, welches Spinoza gerade so faßt, wie Descartes: als das objectiv machen oder vorstellen dessen, was formaliter existirt, in sich spiegelt, was in allen Attributen enthalten ist, so bildet es, mechanisch ausgedrückt, die Hälfte alles dessen was alle, oder enthält genau so viel, wie alle übrigen, Attribute zusammen enthalten; — eine exceptionelle Stellung, die Spinoza anerkennt, wenn er dem Denken statt der „übrigen", manchmal „die" Attribute entgegenstellt." Wir dürfen aber nicht darin, daß Spinoza dem Denken diese höhere Bedeutung vindicirt, eine Inconsequenz desselben erblicken, die Inconsequenz liegt vielmehr in jener Nebenordnung von Denken und Ausdehnung, denn die höhere Bedeutung des Denkens steht vor jener Nebenordnung in seinem Systeme fest, und zwar deshalb, weil sie eine unmittelbare Folge seines Intellectualismus ist. Nur dann kann man ja das Seiende für ein Intelligibeles halten und ex pura mente, more geometrico, zu erkennen unternehmen, wenn seine Attribute obwohl dem Denken doch nicht dem Gedacht-werden entgegengesetzt sind. Diese Lehre nun, daß das Attribut des Denkens alle anderen Attribute zum Inhalte hat, daß also die absolute Substanz mit ihrem Denken alle ihre Attribute, darunter das Denken selbst, also ihr ganzes Sein umfasse, oder daß sie alles, was sie formaliter ist, auch objective ist, drückt dem Spinozismus in noch höherem Maaße als dem Cartesianismus den Charakter des Spiritualismus

auf. Aber Spinoza geht noch weiter. Nicht nur wird Alles, was der absoluten Substanz zukommt, auch von derselben gedacht, existirt (nicht bloß spiegelt sich, wie es in dem obigen Satze Erdmanns heißt) also Alles, auch das Denken selbst, nur in ihrem Denken, sondern alle ihre Attribute, auch das Denken selbst, sind auch nur durch das Denken. Das Denken der Substanz ist schöpferisch, es bringt sich selbst und die unzählig vielen anderen Attribute, somit die Substanz in der Fülle ihres Wesens, hervor, natürlich nicht zeitlich, sondern ewig; nur inwiefern die Substanz denkt, erscheint sie, wenn wir die Grundanschauung Spinozas consequent entwickeln, als causa sui und effectus sui, — inwiefern sie ausgedehnt ist und die anderen Attribute hat, bloß als effectus sui. Diese Auffassung, welche die beiden einander entgegengesetzten Auffassungen, deren eine die Attribute zur bloßen Erscheinungsweise der Substanz und zwar für die endlichen Geister macht, und deren andere dieselben als reale und des Percipirtwerdens nicht bedürftige Eigenschaften der Substanz betrachtet, vereinigt, indem sie die Scheidung der Attribute, ohne ihre Realität aufzuheben, nicht auf den intellectus finitus, sondern den intellectus infinitus dei bezieht, also das Percipirt-werden durch die absolute Substanz zu einer Nothwendigkeit für sämmtliche Attribute, das Denken selbst eingeschlossen, macht, — ist kürzlich ausgeführt und begründet worden von G. Busolt in der Schrift: Grundzüge der Erkenntnißtheorie und Metaphysik Spinozas (Berlin, Mittler und Sohn, 1875).

Dieser Auffassung zufolge steht der Spiritualismus Spinozas zwar dem Principe nach an Reinheit demjenigen der Eleaten und Platons nach, aber in der Ausführung ist er entschiedener, — der entschiedenste Spiritualismus, der bis dahin aufgetreten war. —

Es möchte hier die geeignete Stelle sein, den Grundgedanken dieser Schrift durch eine kurze Auseinandersetzung mit der eigenthümlichen Ansicht „über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme" und der sich daran schließenden Beurtheilung des Spinozismus, welche Trendelenburg aufgestellt hat (Historische Beiträge zur Philosophie II.), zu rechtfertigen.

In den verschiedenen Gestalten der Philosophie, sagt Trendelenburg, liegen Versuche vor, verschiedene Grundbegriffe als die letzten und als die schöpferischen geltend zu machen, und ihre Macht gegen einander zu erproben. Wäre es möglich, den letzten Gegensatz unter diesen Begriffen zu bestimmen, also diejenigen Begriffe einander gegenüberzustellen, welche am weitesten von einander abstehen: so würden sich in demselben vermuthlich die letzten Unterschiede der Systeme nachweisen lassen. Es sei wahrscheinlich, daß der letzte Kampf zwischen nur zwei entgegengesetzten Grundbegriffen stehe. Diese beiden Grundbegriffe glaubt nun Trendelenburg in denjenigen des Subjectiven und Objectiven oder des Idealen und Realen oder des Erkennens und der Welt oder des Denkens und des Seienden wiederzuerkennen. Es komme aber darauf an, den sich in diesen Begriffen ausprägenden Gegensatz so zu fassen, daß er sich in seiner größten Weite darstelle. Nun werde das Seiende in der weitesten Entfernung von dem Denken da stehen, wo es dem Denken fremd entgegentrete und mit dem Anspruch, aus sich selbst und nicht aus dem Gedanken bestimmt zu sein. Er wolle es in diesem Verhalten als blinde Kraft bezeichnen, indem er auch jenes unbekannte Substrat der Kräfte, welches wir Materie nennen, mit unter diesen Begriff fasse. Der bewußte Gedanke und die blinde Kraft seien somit der weiteste Gegensatz und es sei nach Obigem wahrscheinlich, daß zugleich in ihm der letzte Unterschied der Systeme liege. „Wenn wir nun in dem bezeichneten Sinne Kraft und Gedanken (also blinde Kraft und bewußten Gedanken) einander gegenüber stellen und die Richtung auf die Einheit voraussetzen: so ergiebt sich eine dreifache Möglichkeit ihres gegenseitigen Verhältnisses. Entweder steht die Kraft vor dem Gedanken, so daß der Gedanke nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ergebniß, Product und Accidenz der blinden Kräfte; — oder der Gedanke steht vor der Kraft, so daß die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern der Ausfluß des Gedankens; — oder endlich Gedanke und Kraft sind im Grunde dieselben und unterscheiden sich nur in unserer Ansicht. Nur diese drei Stellungen von Gedanken und Kraft kann es geben; aber von den drei möglichen kann nur

Eine die wirkliche und die wahre sein. Daher liegen sie miteinander in Streit."

Schon diese grundlegende Erörterung scheint mir mit Wahrem Falsches zu vermischen. Trendelenburg dachte sich in derselben offenbar als die Grundfrage der Philosophie die nach dem substantiell Seienden. Jedes System, meinte er, müsse durch seine allgemeinste Antwort auf diese Frage ein bestimmtes Verhältniß zwischen den Begriffen der Kraft und des Gedankens statuiren. Ob er meint, daß nur mittelst dieser Begriffe jene Frage beantwortet werden könne, daß dieselben also die einzigen seien, die zur Bestimmung des substantiell Seienden verwandt werden können, oder nur, daß sich aus der Antwort eine bestimmte Stellung des Gedankens zur Kraft müsse ableiten lassen, durch welches Prädicat auch immer die Natur der Substanz bestimmt werden möge, ist nicht mit Bestimmtheit zu ersehen. Doch muß man das erste annehmen, wenn nicht die ganze Theorie ins Unbestimmte zerfließen soll. Alsdann würden sich zunächst vier Möglichkeiten, deren eine wieder zwei unter sich faßt, ergeben: 1) die Substanz ist ausschließlich Kraft, 2) die Substanz ist ausschließlich Gedanke, 3) die Substanz ist sowohl Kraft als auch Gedanke, sei es, daß es zwei verschiedene Arten von Substanzen giebt, deren eine die Kraft und deren andere den Gedanken zum Attribute hat, sei es, daß die Eine Substanz beide Attribute hat, 4) die Substanz ist weder Kraft noch Gedanke. Die vierte Möglichkeit scheint Trendelenburg ausschließen zu wollen, weil jedes System nothwendig dahin gedrängt werde, wenigstens einen der beiden Grundbegriffe *positiv* zur Bestimmung der Substanz zu benutzen. Von der dritten Möglichkeit schließt er den Fall, daß zwei verschiedene Substanzen oder Arten von Substanzen angenommen werden, also den Dualismus aus, indem er die „Richtung auf die Einheit" voraussetzt. Nach diesen Ausschließungen bleiben die drei Möglichkeiten, daß die Eine Substanz ausschließlich Kraft, daß sie ausschließlich Gedanke, daß sie Kraft und Gedanke sei. Da nun unter einer Substanz, die im angegebenen Sinne des Wortes Kraft ist, nichts anderes verstanden werden kann als die Materie, unter einer solchen, die Gedanke ist, nichts anderes als Geist, so können

diese drei Möglichkeiten auch so ausgedrückt werden, daß die Substanz entweder Materie oder Geist oder zugleich Materie und Geist sei. Die philosophischen Systeme würden demnach in solche des Materialismus, solche des Spiritualismus und solche der synthetischen Einheit von Materie und Geist einzutheilen sein. Diese Dreiheit ist nun aber nicht ganz die Trendelenburgische. Die erste mögliche Ansicht ist auch nach ihm der Materialismus; die zweite aber bezeichnet er weder als Spiritualismus, noch beschreibt er sie als solchen, noch sind die Systeme, die er als ihren Ausdruck anführt, streng spiritualistisch; das stoische z. B. ist eher materialistisch, noch endlich ist seine eigene Lehre, obwohl er sie hierhin rechnet, spiritualistisch; und die dritte Ansicht wird von ihm so formulirt, daß sie vielmehr mit der vierten, welche ausgeschlossen wurde, zusammenfällt; denn unterscheiden sich Gedanke und Kraft nur in unserer Ansicht, so giebt es auch nur in unserer Ansicht Gedanke und Kraft, und die Substanz an sich ist weder das eine noch das andere. Von Bedeutung ist hier indessen nur, daß Trendelenburg der zweiten Ansicht nur den unbestimmten Ausdruck giebt, daß sie den Gedanken vor die Kraft setze, oder doch nur diesen unbestimmten Ausdruck festhält, da er mit dem bestimmteren, sie erkläre die Kraft für einen Ausfluß des Gedankens, nicht Ernst macht, kurz, daß er sich nicht entschließt, dem Materialismus den Spiritualismus entgegenzusetzen, — von Bedeutung deshalb, weil diese Ansicht nach Trendelenburg die richtige ist, ihm also für den positiven Inhalt gilt, der sich in der Geschichte der Philosophie entwickelt.

Auf die nähere Bestimmung, welche Trendelenburg dieser Ansicht giebt, die er wohl die ideale oder die organische nennt, werde ich sogleich näher eingehen. Zuvor ist zu fragen, ob es denn in der That angehe, die philosophischen Systeme, die uns als Erzeugnisse der Geschichte vorliegen, in der angegebenen Weise in drei Klassen zu ordnen. Es giebt, wie auch Trendelenburg sich gegenwärtig hält, eine Reihe von Philosophen, welche es ausdrücklich abgelehnt haben, über die Natur des substantiell Seienden etwas zu bestimmen, vor allem die Anhänger des Skepticismus und des Kriticismus. Vom Skepticismus kann man allerdings

behaupten, daß er kein philosophisches System sei, und so hat Trendelenburg vielleicht von vornherein diesen Standpunkt dadurch ausschließen wollen, daß er seine Eintheilung ausdrücklich auf die Systeme der Philosophie bezieht. Aber der Kriticismus muß doch, wenigstens in der Gestalt, welche Kant ihm gegeben hat, mindestens ebenso gut wie der Materialismus für ein philosophisches System gelten. Wenigstens von Kant mußte also Trendelenburg nachweisen, daß derselbe gegen seine eigenen Principien dazu gedrängt worden sei, für einen der drei Hauptstandpunkte wenigstens in entschiedener Weise Partei zu nehmen, und daß in dieser Parteinahme sich das innerste Wesen seiner Lehre äußere. In der That macht Trendelenburg diesen Versuch. „Diese Bescheidenheit, sagt er von Kants Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, ist nur theoretische Neutralität. Der Mensch steht mit seinem realen Wesen in einem realen Zusammenhang. Daher kommen von der praktischen Seite mitten im Skepticismus Punkte, wo der Skeptiker nicht umhin kann, positiv zu sein; mitten im Kriticismus Punkte, wo der kritische Philosoph sich — wenigstens subjectiv — über die Natur der Dinge entscheiden muß. Da folgt Kant dem Zuge seiner Grundansicht mit der ihm eigenen Consequenz. Wie er theoretisch von Formen, das heißt Gedanken, in uns ausgeht, welche gegenüber der mannigfaltigen Vielheit, die von außen kommt, die mächtige Einheit sind: so setzt er, dieser Macht des Gedankens getreu, wenn er die theoretische Abgeschlossenheit, die in sich schwebende Welt des Subjectiven verlassen muß, den Gedanken als das Ursprüngliche der Welt, als das Prius der Dinge." Allein die Belege, welche Trendelenburg für diese Behauptung giebt, thun weder dar, daß Kant sich die Substanz der Dinge eher geistig denn materiell gedacht habe, noch daß, wenn er es gethan hätte, darin sich der „letzte Unterschied" seines Systemes von anderen kund gäbe.

Sodann ist zu den oben erwähnten Ausschließungen eine Bemerkung zu machen. Die Richtung auf die Einheit, welche Trendelenburg voraussetzt, ist ohne Zweifel im Wesen der Vernunft angelegt und es läßt sich erwarten, daß sie sich mindestens in allen historisch wichtigen Systemen, welche es überhaupt unternehmen,

die Natur des substantiell Seienden zu bestimmen, werde geäußert haben. Es ist daher durchaus angemessen, in der Erörterung der letzten Unterschiede der philosophischen Systeme dem Dualismus keine besondere Stelle anzuweisen, sondern ihn als einen nicht rein ausgeprägten Monismus zu betrachten und ihn je nach der Natur der Einheit, welche sich in ihm angekündigt (sei es, daß man ihn für sich, sei es, daß man ihn im Zusammenhange der Geschichte betrachtet), dem Spiritualismus oder dem Materialismus zurechnet. Hiernach würde z. B. die Lehre des Anaxagoras, wie auch oben bestimmt wurde, ein Spiritualismus sein, der, dem Entwickelungsstadium der Philosophie, welchem er angehört, entsprechend, der Materie die Substantialität nicht zu bestreiten vermochte; die Lehre des Cartesius ein noch unentwickelter und noch mit dem Dualismus behafteter Spiritualismus, diejenige des Spinoza ein schon mehr entwickelter, diejenige des Leibniz ein vollkommen entwickelter; Locke's Dualismus hingegen würde namentlich im Hinblicke auf seine historischen Wirkungen als unentwickelter Materialismus zu bezeichnen sein. Die Ausschließung des Dualismus ist hiernach nur zu billigen, aber muß dann nicht ebenso gut der dritte von Tendelenburg statuirte Standpunkt ausgeschlossen werden? Im Grunde ist derselbe ja nur ein Dualismus, in welchem sich die Richtung auf die Einheit dadurch besonders kräftig geltend macht, daß gefordert wird, die materielle Substanz und die geistige Substanz sollen nicht zwei Substanzen, sondern eine und dieselbe Substanz sein. Auch liegt es historisch ganz offen zu Tage, daß dieser Standpunkt nur ein Durchgangsstandpunkt ist. Es ist nämlich der Standpunkt Spinozas und, wie Trendelenburg betont, nur dieser. Spinoza's Standpunkt aber hat sich unmittelbar aus demjenigen des Cartesius entwickelt und wird in der Geschichte unmittelbar durch denjenigen Leibnizens ersetzt, mag er an der Erzeugung dieses in hohem oder in geringem Grade betheiligt sein. Und diese beiden Standpunkte rechnet Trendelenburg selbst zur zweiten Kategorie. Für den Historiker mindestens ist hiernach Trendelenburgs Dreitheilung unbrauchbar.

In Trendelenburgs Theorie liegt der richtige Gedanke, daß der Charakter eines Systems zuhöchst nach der Bedeutung, welche

es der Vernunft beimißt, zu bestimmen sei. Ueber die Bedeutung der Vernunft aber kann ein System sich in zwiefacher Hinsicht entscheiden, in subjectiver und in objectiver, um die Ausdrücke zu gebrauchen, von welchen Trendelenburg bei der Erklärung seines Gegensatzes ausgeht. In subjectiver Hinsicht wird der äußerste Gegensatz einerseits durch die Lehre, daß die Vernunft rein aus sich das substantiell Seiende zu erkennen vermöge, andererseits durch die, daß sie solches in keiner Weise vermöge, — einerseits also durch den Intellectualismus, andererseits durch den Skepticismus bezeichnet. In objectiver Hinsicht bilden der Spiritualismus, welcher den vernünftigen Geist, und der Materialismus, welcher die absolut vernunftlose blinde Materie für das allein Substantielle erklärt, den äußersten Gegensatz. Abgesehen nun davon, daß Trendelenburg diesen Gegensatz des Materialismus und des Spiritualismus nicht entschieden feststellt, sondern erstens den Begriff des Spiritualismus abschwächt und weiterhin, wie noch gezeigt werden wird, völlig verwischt, und zweitens als drittes Glied den Spinozismus hinzufügt: scheint er mir darin zu fehlen, daß er den Gegensatz des Intellectualismus und Skepticismus ganz außer Acht läßt. Und doch muß dieser vor dem anderen berücksichtigt werden, denn zu ihm nimmt jedes philosophische System, wenn es überhaupt klar und durchgreifend genug ist, um irgend welche Bedeutung beanspruchen zu können, Stellung, zu dem anderen nicht, wie der Skepticismus und der Kriticismus beweisen. Trendelenburg lehnt es im Anfange seiner Abhandlung ab, von den Unterschieden der Methode auszugehen. „Die Methode, sagt er, betrifft nur den Weg, wie wir zu der Sache kommen, aber der Weg hat immer in der Sache sein Ziel. Die Methode ist nur des Gegenstandes willen da, den sie fassen oder verbürgen will. Wenn wir daher die letzten Unterschiede der Systeme suchen, so suchen wir sie in den Elementen der Sache und nicht in den Griffen des Verfahrens oder der Kunst der Darstellung. Diejenige Systeme, welche durch die Methode charakterisirt sind, wie z. B. das Kantische durch die kritische, das Hegel'sche durch die dialectische, werden doch, wenn es sich zuletzt um den Ertrag und nicht um die bloße Weise der Bearbeitung handelt, auf wesentliche Unterschiede

der Sache zurückgehen und darin ihr Maaß haben." Für das Aeußerliche der Methode, woran Trendelenburg allein zu denken scheint, mag dies zutreffen, für den inneren Geist nicht. Dieser ist unmittelbar eine Ansicht von einer Seite der Sache, um welche es sich in der Philosophie handelt, der Vernunft. Für die kritische Methode ist überdies diese Seite der Vernunft, nämlich die subjective, der einzige Gegenstand der Philosophie.

Ist der Charakter eines Systems zuhöchst nach der Bedeutung, welche es der Vernunft beimißt, zu bestimmen, so wird der allgemeinste Gegensatz zwischen zwei Systemen dann bestehen, wenn das eine die Vernunft für das alleinige Princip erklärt, das andere die Vernunft als Princip überhaupt leugnet. Der Standpunkt des ersten Systems ist dann der idealistische oder, was dasselbe heißt, der philosophische. Derjenige des zweiten könnte der realistische genannt werden, inwiefern unter realistisch das Gegentheil von idealistisch verstanden wird, allein dieses Wort pflegt Vorstellungen zu erwecken, die auch der Idealismus mit sich verknüpft haben will; statt realistisch würde ich nihilistisch sagen, wenn diese Bezeichnung noch frei wäre; so mag dieser Standpunkt bloß der unphilosophische heißen. Ob ein System für philosophisch oder für unphilosophisch zu halten sei, wird dem oben gegen Trendelenburg Bemerkten zufolge zunächst davon abhängig zu machen sein, ob ihm die Vernunft in subjectiver Hinsicht als Princip gilt, d. h. ob dasselbe in der Vernunft die Erkenntnißquelle der Philosophie erblickt, — ob es, wie ich dies oben mehrfach ausgedrückt habe, der Erkenntnißweise nach intellectualistisch ist oder nicht. Nur, wenn diese Frage zu bejahen ist, kann es philosophisch, idealistisch genannt werden. Aber dies genügt nicht; es muß noch hinzu kommen, daß es auch in objectiver Hinsicht entweder die Vernunft zum Principe mache, d. i. wie ich es oben mehrfach ausgedrückt habe, daß es dem Ergebnisse nach spiritualistisch sei, oder, falls es wie der Kriticismus eine Antwort auf die Frage nach der Natur des Substantiellen ablehnt, daß es historisch als der Ausgangspunkt einer spiritualistischen Richtung erscheint, wie dies ebenfalls bezüglich des Kriticismus, sowohl des sokratischen als auch des kantischen, zutrifft. Unphilosophisch ist ein System sowohl dann zu nennen,

wenn es, wie der Materialismus, die Vernunft in objectiver Hinsicht als Princip leugnet und gar das absolute Gegentheil des vernünftigen Geistes, die Materie, dafür erklärt, auch wenn es, wie ebenfalls der Materialismus, der Vernunft die Fähigkeit beimißt, das wahrhaft Seiende zu erkennen (wo dann freilich doch die Sinne mehr gelten als die Vernunft), als auch dann, wenn es die Vernunft in subjectiver Hinsicht leugnet, wie der Skepticismus. Die Unphilosophie hat, wie schon oben (S. 53) ausgeführt wurde, nothwendig zwei Standpunkte, die einander zugleich aufheben und fordern und wegen des letzteren Verhältnisses aus demselben Keime sich entwickeln können, den Materialismus und den Skepticismus.

Zur näheren Beurtheilung eines Systemes muß, wie schon in dem Gesagten liegt, noch ein neuer Gesichtspunkt herangezogen werden. Es kommt nämlich darauf an, ob dasselbe in der Geschichte seine Stelle vor oder nach jenem Standpunkte habe, der oben als derjenige der Einkehr der Vernunft bei sich selbst bezeichnet wurde, — ob es dogmatisch oder reflectirend ist. Und nicht bloß zur näheren Beurtheilung eines Systemes ist dieser Gesichtspunkt wichtig, sondern auch zur Vermeidung gewisser Fehlgriffe bei der Entscheidung, ob dasselbe der Philosophie (dem Idealismus) oder der Unphilosophie zuzurechnen sei. Ein solcher Fehlgriff ist in Folge der Vernachlässigung dieses Gesichtspunktes bei Trendelenburg zu einem Stücke seiner Theorie erhoben, wie ich nunmehr noch kurz nachzuweisen habe.

Trendelenburg setzt ohne nähere Begründung im Verfolge seiner Abhandlung die Weltansicht der ersten Kategorie, welche er sonst die materialistische nennt, der mechanischen, und diejenige der zweiten, welche er sonst die ideale nennt, der teleologischen gleich. „Die andere Möglichkeit, sagt er, in welcher der Gedanke als das Ursprüngliche, vor die Kraft gestellt, ihr als der dienenden im eigentlichen Sinne vorsteht, erfüllt sich in den idealen Systemen. Ein kleiner Theil derselben kennt nur Kräfte des Gedankens und hält die Kräfte der Materie nur für einen Widerschein derselben. Der größere Theil, Plato an der Spitze und mit ihm die bedeu-

tende Reihe der Philosophen, welche die Welt und ihre Glieder als ein reales Gegenbild göttlicher Gedanken, als Verwirklichung und Darstellung einer Idee betrachten, legt der Richtung der Kräfte, und namentlich dem relativen Ganzen, das im Organischen erscheint, einen bildenden und bauenden Gedanken zu Grunde. Allenthalben sehen sie seine architektonische Macht und nur von ihm losgerissen sind ihnen die Kräfte blind." Der Kampf der beiden Ansichten sei im Großen und Ganzen ein Kampf zwischen Physik und Ethik. Die eine Art der Systeme naturalisire die Ethik, die andere ethisire in gewissem Sinne die Natur. „Es läßt sich der Streit zwischen beiden Ansichten in die Frage zusammenfassen, ob die Folge in der Erscheinung, die zeitliche Geschichte, das Letzte sei, die Darstellung des Causalzusammenhanges, oder ob diese Folge in einem vorangehenden Gedanken, der die Ursache der zukünftigen Wirkung zurichtet, also eigentlich die Wirkung zur Ursache macht, sich gründe." „Die organische Weltansicht — das System des ursprünglichen Gedankens — tritt gleichzeitig mit der reinen Ethik auf. In Sokrates liegt sie vorgebildet. Plato wirft sie als ein kühnes Ganze in die Geschichte hinein. In der Idee des Guten wurzelt ihm Natur und Staat, Leib und Glied. Zwar hat Aristoteles diese Betrachtungsweise insbesondere in der Natur selbst, in der Untersuchung des organischen Lebens, welches sich ohne innere Zweckmäßigkeit nicht denken läßt, begründet und befestigt. Aber das Christenthum, die große Erfüllung eines ethischen Bedürfnisses, giebt ihr und zwar wie es der Religion gebührt, in unmittelbarem Glauben an Gottes Weisheit und Liebe, den eigentlichen Sieg in den Gemüthern." Indem Trendelenburg die hervorragenden Systeme durchgeht, findet er, daß die physiologischen Anfänge der Joner, die Atomiker des Alterthums, Hobbes, das système de la nature sofort der ersten Stellung zufallen. Ebenso entschieden gehören Plato, Aristoteles, die Stoiker, die christlichen Philosophen des Mittelalters, Jordano Bruno zur zweiten. Baco von Verulam gehöre der ersten an, wenn man weniger auf die Worte als auf die Wirkung sehe. Cartesius verweise zwar alle Zwecke in die unergründliche Tiefe des göttlichen Wesens, allein das sei eine Maxime des Physikers,

von welcher seine Grundrichtung zu unterscheiden sei, diese äußere sich namentlich in der aus der augustinischen Theologie aufgenommenen Betrachtung Gottes und fordere, daß man ihn der zweiten Klasse zuweise. Leibniz gehöre entschieden zur zweiten Klasse, Locke zur ersten, wie der eigentliche Trieb seiner Betrachtungsweise, der in Hume zum Skepticismus und in den französischen Philosophen zuletzt zum système de la nature geführt habe, beweise, Kant hingegen wieder zur zweiten.

Die teleologisch-ethische Betrachtungsweise ist gewiß dem Idealismus in seiner endgültigen Gestalt wesentlich, auch wird sie nur hier in ihrem Elemente sein. Aber was einer vollendeten Ansicht wesentlich ist, braucht sich darum nicht durch ihre ganze Geschichte von Anfang an hindurchzuziehen. Erst nachdem die philosophische Forschung als ihren unmittelbaren Gegenstand den vernünftigen Geist ergriffen hatte, konnte jene Betrachtungsweise sie durchdringen, der Idealismus als die in der Ueberzeugung von der Herrschaft der Vernunft gegründete Weltanschauung beginnt aber nicht erst mit diesem Zeitpunkte, und vollends wäre es verkehrt, alle vor diesem Zeitpunkte entstandenen Systeme zum Materialismus oder Spinozismus zu rechnen. Trendelenburg allerdings sieht die jonische Philosophie, zu welcher er ohne Zweifel auch die Lehre Heraklits und Empedokles' rechnet, für Materialismus an; die Pythagoreer und Eleaten erwähnt er nicht, aber consequentermaaßen mußte er sie mit den Jonern zusammenstellen. Dagegen glaube ich gezeigt zu haben, daß sowohl die älteren Joner, als auch die Pythagoreer, die Eleaten und die jüngeren Joner beide Seiten des Idealismus, den Intellectualismus sowohl als auch den Spiritualismus vertreten haben, obwohl ihre Metaphysik blos Ontologie, nicht auch Teleologie war.

Es wurde oben (S. 143) behauptet, daß Trendelenburg den Begriff des Spiritualismus, der doch allein demjenigen des Materialismus conträr entgegengesetzt werden kann und den auch Trendelenburg im Auge gehabt zu haben scheint, als er das Eigenthümliche der idealen Ansicht darin setzte, daß sie die Materie und die blinden Kräfte für den Ausfluß des Gedankens erklären,

weiterhin völlig verwischt habe. Der Beweis dafür liegt in den oben gegebenen Citaten, am offenbarsten darin, daß er den Materialismus der Stoiker, in welchem zwar viel von der Vernunft in hochtrabender Weise geredet, aber wenig davon wirklich zu finden ist, dem Idealismus zurechnet.

Noch muß auf einen inneren Widerspruch, der durch die Identificirung der idealen und der teleologischen Weltanschauung in Trendelenburgs Theorie hineinkommt, hingewiesen werden. Wenn nämlich der erste der drei möglichen Standpunkte derjenige der mechanischen, der zweite derjenige der teleologischen Weltansicht ist, was ist dann der dritte? Offenbar müßte, damit die Dreitheilung formell richtig bliebe, der Grundgedanke Spinozas darin gesetzt werden, daß die Substanz sowohl causa efficiens als auch causa finalis sei, daß diese beiden Ursachen im Grunde dieselben seien und sich nur in unserer Ansicht unterscheiden. Allein es ist bekannt, daß Spinoza alle Teleologie schlechthin verwirft, und so findet auch Trendelenburg selbst, daß sich im Großen und Ganzen der Determinismus Spinozas mit der ersten Reihe verbinde. Wenn gesagt werden kann, daß Spinoza weder die Kraft vor den Gedanken, noch den Gedanken vor die Kraft setze, sondern „ohne solche Ueberordnung und Unterordnung beide in eines fasse", so bedeutet dabei das Wort Gedanke nicht dasselbe, wie wenn das Wesen der Teleologie darin gesetzt wird, daß „ein vorangehender Gedanke die Ursachen der zukünftigen Wirkung zurichte". Hier bedeutet Gedanke soviel wie causa finalis, die im Aristotelismus durchaus nicht nothwendig bewußte ist, dort das Bewußtsein von sich selbst und einem Ausgedehnten. —

Um zur Lehre Leibnizens überzugehen, habe ich zunächst über den Entwickelungsgang, der von Cartesius durch Spinoza zu Leibniz führt, eine allgemeine Bemerkung zu machen.

Wenn wir für die cartesianische Lehre in der vorsokratischen Philosophie ein Analogon suchen, so können wir nur an Anaxagoras denken. Daß die vor Anaxagoras durchlaufenen Standpunkte kein Analogon in der christlichen Philosophie gefunden haben, kann uns nicht befremden, da dieselbe, als sie sich von der Theologie emancipirt hatte, das Bewußtsein von dem Gegensatze des

Geistes und der Materie bereits als allgemeines Besitzthum vorfand. Dagegen bedarf es einer besonderen Erklärung, daß das Analogon des Punktes, welcher im Alterthum das Ende der positiven Entwickelung vor dem Auftreten des Kriticismus bezeichnet, in der neueren Zeit vielmehr den Anfang bildet. Diese Erklärung ergiebt sich aber aus zwei Momenten.

Zunächst kann es uns nicht befremden, muß uns sogar, wenn wir die Geschichte der Philosophie teleologisch betrachten, als eine Nothwendigkeit erscheinen, daß die christliche Philosophie die dogmatische Denkweise, welche zunächst und zwar in Verbindung mit der reflectirenden in ihr auftrat und welche bereits in der Entwickelung der cartesianischen Lehre das Uebergewicht erhalten hatte, weiterhin so weit zur bestimmenden werden ließ, als es die Verbindung mit der reflectirenden gestattete. Denn je reiner und vollständiger der Dogmatismus in ihr zur Geltung kam, um so entschiedener und selbstbewußter konnte nachher der Kriticismus und weiter der reflectirende Idealismus sich entwickeln. Zu einer solchen Ausprägung des Dogmatismus mußte auch die dem philosophirenden Geiste überhaupt innewohnende Tendenz, der Weltanschauung die einheitliche Form des Systems zu geben, drängen. Denn dieselbe gelangt im Dogmatismus leichter zum Ziele als in der Reflexion. Auch ist die dogmatische Auffassung, daß das System der Gedanken ein Abbild des Systems der Dinge sein und deshalb aus dem Begriffe des Absoluten entwickelt werden müsse, gerade für jene Tendenz verführerisch. Es ist in dieser Hinsicht bemerkenswerth, daß in der auf den Kantischen Kriticismus folgenden Periode die an und für sich durchaus richtige Tendenz zur Systembildung alsbald eine solche zum Rückfall in den Dogmatismus wurde, während Platon, welcher, obwohl gewiß ein systematischer Kopf, doch die Neigung zum vorzeitigen Systematisiren zu beherrschen verstand, die Philosophie über den Kriticismus hinaus zum reflectirenden Idealismus führte. — Der Vollender nun des Dogmatismus in der christlichen Philosophie ist Spinoza. Spinoza scheint insofern eine rückläufige Bewegung, welche einer solchen von Anaxagoras zu Parmenides analog sein würde, zu repräsentiren.

Zweitens ist zu erwägen, daß die christliche Philosophie, wie oben hervorgehoben wurde, vermöge des von vorn herein in ihr wirksamen tiefen Zuges der Reflexion darauf angelegt war, den Dualismus des Geistes und der Materie, über welchem der reine Dogmatismus nicht hinauskann und in welchem das gesammte Alterthum wegen des auch noch in der reflectirenden Periode seiner Philosophie wirksamen Zuges dogmatischer Denkweise befangen blieb, zu überwinden, und zwar schon vor dem Auftreten des Kriticismus. Dieser Fortschritt vom dualistisch modificirten (bei Cartesius) zum reinen Spiritualismus wird repräsentirt durch Leibniz.

Spinoza und Leibniz hängen jedoch nicht blos, wie es hiernach scheinen könnte, durch Cartesius zusammen. Denn Spinoza geht Leibniz vorher, indem er den Dualismus des Geistes und der Materie weiter zurückdrängte als Cartesius, und Leibniz folgt auf Spinoza, indem auch ihm noch, wie nachgewiesen werden wird, die Gestalt eines durch das dogmatische Verfahren bestimmten einheitlichen Systems vorschwebte. Indessen wäre es verkehrt, hierauf die Auffassung zu gründen, als stellten die Namen Cartesius, Spinoza, Leibniz eine einfache Steigerung dar, in ähnlicher Weise etwa, wie die der älteren Joner, der Pythagoreer und der Eleaten, oder wie die Heraklits, Empedokles' und Anaxagoras' im Alterthum. Denn wenn Spinoza dem reinen Spiritualismus näher kam als Cartesius, so ist die Ursache davon wesentlich anderer Art als diejenige, welche Leibniz über Cartesius hinausführte; bei diesem liegt dieselbe in dem der christlichen Philosophie eigenen tiefen Zuge der Reflexion, bei Spinoza in der auch dem dogmatischen Idealismus eigenen monistischen Tendenz. Und wenn auch Leibniz unter dem Einflusse der Vorstellung eines in dogmatischer Weise construirten Systems stand, so machte es ihm doch der Inhalt seiner Lehre unmöglich, diese Vorstellung zu realisiren; die in seiner Lehre in höherem Maße wirksame Reflexion und im Zusammenhange damit ihr reiner Spiritualismus ließen sich nicht in dogmatisch-systematische Form hineinpassen; seiner Lehre fehlt die imposante Uebereinstimmung von Form und Inhalt, welche wir an der Lehre Spinozas bewundern, nicht blos äußerlich, dieselbe war aus inneren Gründen unmöglich.

Diese Auffassung erklärt es meines Erachtens hinreichend, warum Spinoza dem unbefangenen Blicke einerseits zwar als ein nothwendiges Glied in der organischen Entwickelung der neueren Philosophie, andererseits aber als eine einsame und fremdartige Gestalt in derselben erscheint. Denn es war nach derselben sein Beruf, dieser Entwickelung dadurch zu dienen, daß er ihr eine Leistung einfügte, an welcher der der christlichen Philosophie innewohnende Geist gleichsam keinen Antheil nehmen konnte, deren Ausführung er vielmehr abwartend zusehen mußte, obwohl er ihrer bedurfte. Man pflegt sonst die Erklärung der eigenthümlichen Stellung Spinozas in seiner Abstammung und dem damit zusammenhängenden Bildungsgange zu suchen, und gewiß wird dem Verständnisse dieses großen Denkers ohne Beachtung dieser Momente etwas fehlen. Allein solche Aeußerlichkeiten gelangen nur dann zu einem entscheidenden Einfluß auf den Lauf der Geschichte, wenn sie das betreffende Individuum gerade zu der Leistung befähigen, welche der göttliche Plan der Geschichte an dem Punkte, wo es eintritt, fordert. Und von der Einsicht in diese Forderung muß das Verständniß der individuellen Leistung ausgehen, das Andere dient nur zur Ergänzung. —

Die Lehre Leibnizens, zu der ich mich nunmehr wende, erfordert wie oben diejenige Platons eine ausführlichere Darstellung. Denn da sie, obwohl dem dogmatischen Zeitalter der christlichen Philosophie angehörend, doch vermöge des in demselben mitwirkenden Princips der Reflexion diejenigen Bestimmungen enthält, deren Mangel dem reflectirenden Idealismus Platons ein dogmatisches Gepräge gab, so wird auf sie nächst dem Systeme Platons der Blick aller derer gerichtet bleiben müssen, welche an der Entwickelung der Philosophie vom Kriticismus zum reflectirenden Idealismus mitzuwirken beabsichtigen.

Die Lehre Leibnizens scheint mir als das Resultat zweier von verschiedenen Punkten ausgehender, sich fortwährend ergänzender und gegenseitig voraussetzender Gedankenreihen betrachtet werden zu müssen. Den Ausgangspunkt der einen bildet der Begriff der endlichen Substanz, der geschaffenen Monade, denjenigen der anderen der Begriff der unendlichen Substanz, Gottes. In der

Methode der ersteren können drei Bestandtheile unterschieden werden, erstens und hauptsächlich die philosophische Reflexion, zweitens die hypothetische Erklärung der äußeren Erfahrung, drittens die historisch-kritische Betrachtung. Die andere ist in ihrer Methode dogmatisch. Ich werde es versuchen, die Grundzüge der Leibnizischen Philosophie zuerst so wiederzugeben, wie sie sich darstellen, wenn der dem Begriffe der endlichen Monade entnommene Gesichtspunkt als der principielle betrachtet wird, und darauf dieselben unter den dogmatischen Gesichtspunkt zu rücken. Hierdurch muß sich unmittelbar ergeben, inwiefern Leibniz als Dogmatiker zu betrachten ist, inwiefern er zugleich den Standpunkt der Reflexion anticipirt, und mit welchem Rechte ihn der Idealismus, näher der Intellectualismus und der Spiritualismus, zu seinen Vertretern zählt.

Cartesius hatte die Substanz definirt als res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum; ähnlich Spinoza: per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Forschen wir dem Sinne dieser Definitionen nach, so liegen darin zwei Bestimmungen, welche zwar im letzten Grunde identisch sein mögen, sich aber doch wenigstens zunächst als zwei darstellen: die Substanz haftet nicht wie die Beschaffenheiten an einem Andern, sie ist, wie schon Aristoteles erklärt hatte, dasjenige, von welchem alles Uebrige ausgesagt wird, und welches selbst nicht mehr Prädicat sein kann; und die Substanz ist der letzte Grund, die letzte Ursache alles Seins und Geschehens, sie kann selbst nicht als Folge oder Wirkung gedacht werden. Auch in dem Leibnizischen Begriffe der Substanz begegnen wir zunächst diesen beiden Bestimmungen, aber in einer eigenthümlichen Auffassung.

Die Substanz ist erstens das Subject, von welchem Beschaffenheiten als Prädicate ausgesagt werden können. Als Subject ist sie ein einheitliches Wesen, eine veritable unité, unité réelle, Monade. Es gehört aber ferner zum Wesen des Subjects, daß das, was es ist, durch eine Mehrheit von Prädicaten ausgedrückt wird. Die Substanz ist also zwar einheitlich, aber nicht schlechthin einfach, sondern schließt Unterschiede ein. Daß eine Mehrheit

von Beschaffenheiten zur Subjektivität gehört, schließt Leibniz nicht wie Platon (s. o. S. 99) aus der Natur der Urtheilsform, sondern aus einer Thatsache, welche freilich ebenso sehr wie die Mehrheit der Erklärung und, inwiefern sie auf die einzelne Substanz bezogen wird, des Beweises bedarf, aus dem Werden. Das Werden voraussetzend zeigt er, daß es nur durch die Vielheit möglich sei. Jede natürliche Veränderung nämlich finde gradweise statt, dies aber sei nur in der Weise möglich, daß Einiges wechsele, Anderes bleibe, ein substantielles Wesen könne mithin keine Veränderungen durchlaufen, wenn seine Einheit nicht eine Vielheit einschlösse. Ein einfaches Wesen, welches gar keine Vielheit einschlösse, könnte man im Sinne Leibnizens sagen, könnte nur völlig umgewandelt werden, einer Veränderung, in welcher es mit sich identisch bliebe, wäre es nicht fähig, denn eine solche Veränderung kann nur eine theilweise sein.

Die Substanz ist z w e i t e n s Ursache, wirkt. Ein einheitliches Wesen, welches wirkt, ist eine ursprüngliche Kraft, force primitive, seine Thätigkeit ist eine activité originale, d. h. es geschieht nicht etwas mit der Monade, wie mit dem Steine, wenn er geworfen wird, sondern es geschieht etwas in ihr und sie selbst ist die Ursache dessen, was in ihr geschieht, und solche Ursache zu sein, gehört zu ihrem Wesen. In einer Monade aber kann sich nichts ändern außer der Mannigfaltigkeit, welche in ihrer Einheit zusammengefaßt ist. Es gehört also zu ihrem Wesen, diese ihre Mannigfaltigkeit nicht bloß zusammenzufassen, sondern sie zugleich continuirlich zu ändern. — Es sind die beiden platonischen Grundkategorien (s. o. S. 102), denen wir hier wieder begegnen: die Einheit in der Vielheit und die Beharrlichkeit im Wechsel.

Ist dies der Begriff der Substanz, so müssen wir jede Substanz nach der Analogie unseres Ich denken, und umgekehrt unser Ich, unsere Seele als eine Substanz. Denn in unserem Ich kennen wir ein Wesen, welches eine Vielheit von Bestimmtheiten, zunächst Empfindungen, einschließt und doch eine wahrhafte Einheit ist und zu dessen Natur das Thätigsein gehört. Nun nennen wir das Verhalten unseres Ich, durch welches dasselbe die Vielheit seiner Bestimmtheiten in seine Einheit zusammenfaßt, Vorstellen,

Thätigseinsein Streben oder Begehren. Vorstellung und Strebung (perception et appétition) sind demnach die Grundbestimmungen der Monade, sie sind, spinozistisch zu reden, ihre Attribute, ein Ausdruck, der übrigens auch bei Leibniz selbst vorkommt. Wenn Leibniz sagt, die Monaden seien nach der Analogie unseres Ich, als ich-artige oder seelen-artige Wesen zu denken, so dürfen wir daraus nicht folgern, die Bethätigung ihrer Einheit sei auch nur nach der Analogie des Vorstellens, ihre Tendenz zur Umgestaltung ihrer mannigfaltigen Bestimmtheiten nur nach der Analogie des Begehrens zu denken, er schreibt vielmehr allen Monaden Vorstellen und Begehren im eigentlichen Sinne des Wortes zu. Denn nach seiner Ansicht ist auch in uns eine Vorstellung nichts anderes als ein veränderlicher Zustand, inwiefern wir ihn mit allen neben ihm bestehenden auf unser einheitliches Wesen beziehen, und ebenso ist eine Strebung in uns nichts anderes als eine tendance d'une perception à l'autre. Wenn wir das Vorstellen und Streben in unserem Ich beobachten, so finden wir sie stets mit Bewußtsein begleitet, wir finden die Perceptionen als Apperceptionen; von diesem Bewußtsein müssen wir abstrahiren, wenn wir den allgemeinen Begriff der Monade denken wollen, und deßhalb können die Monaden, obwohl sie wirklich vorstellen und wirklich begehren, doch nicht wirkliche Ichs, sondern nur dem Ich analoge Wesen genannt werden, denn zum Wesen des Ich gehört das Bewußtsein.

Es ist wichtig sich eine Ansicht darüber zu bilden, in welchem Sinne Leibniz den niedrigsten Monaden das Bewußtsein abspricht, denn davon hängt es ab, ob man seine Lehre Spiritualismus nennen darf oder nicht. Sollte es aber wohl seine Meinung gewesen sein, daß das Bewußtsein etwas von dem Vorstellen Verschiedenes sei und in den höheren Monaden als etwas ganz Neues hinzukomme, — daß in den niedrigsten Monaden gleichsam Alles, was in ihnen ist und geschieht, auch für sie selbst in absolutes Dunkel gehüllt sei, während sich in den höheren Monaden eine Lichtquelle aufthue, deren Wirkungen sie auf eine nicht näher anzugebende Weise auf sich beziehen, — daß also die niedrigsten Monaden trotz ihres Vorstellens und Begehrens eher

nach der Analogie des todten und blinden Atoms als nach derjenigen des Ich gedacht werden müssen? Dies kann schon deßhalb nicht Leibnizens Meinung gewesen sein, weil er außer dem Vorstellen und Begehren keine Attribute kennt und mithin das Bewußtsein selbst für einen Modus des Vorstellens gehalten haben muß. Es ist aber keine andere Determination, durch welche der Begriff des Vorstellens in denjenigen des Bewußtseins übergehe, denkbar, als die, daß der Gegenstand selbst ein Vorstellen sei. Danach würde der einzige Gegenstand des Bewußtseins das Vorstellen und, was unmittelbar darin liegt, das Begehren sein, und sich einer Vorstellung oder einer Begehrung bewußt sein, würde soviel heißen, als sie vorstellen. Es wäre damit nicht ausgeschlossen, daß schon jede einfache Vorstellung an sich nebst dem, was im engeren Sinne des Wortes ihr Gegenstand heißt, auch sich selbst zum Gegenstande hätte, denn es könnte eine auf diese Weise ganz in sich seiende Vorstellung doch als Gegenstand im engeren Sinne des Wortes in einer höheren ebenfalls ganz in sich seienden Vorstellung enthalten sein. Vielleicht läßt es sich nicht streng beweisen, daß Leibniz unter der Bewußtlosigkeit der Vorstellung die mit der geringen Intensität derselben zusammenhängende Abwesenheit einer auf dieselbe gerichteten Vorstellung verstanden habe. Wer aber in den Geist seiner Lehre eingedrungen ist, wird wenigstens nicht daran zweifeln, daß Leibniz einen Schimmer jenes Lichtes, welches wir als das Wesen des Geistes im Gegensatze zur Materie denken, auch den ganz nackten Monaden zugeschrieben habe, und wer unter Bewußtsein eben dieses Licht versteht, wird behaupten dürfen, daß die Leibnizischen Monaden sämmtlich ihrem Wesen nach bewußte, weil vorstellende Wesen seien.

Die Attribute der Monaden bestehen offenbar nicht so äußerlich neben einander wie diejenigen der Substanz Spinozas. Wir müssen es als e i n e und d i e s e l b e Thätigkeit denken, durch welche die Monade ihre Empfindungen zur Einheit verknüpft und eine Veränderung derselben bewirkt. Alles Begehren, kann man sogar im Sinne Leibnizens sagen, ist selbst ein Vorstellen, nämlich ein mit Interesse verbundenes Einordnen einer Empfindung in die Einheit des Subjectes, d. i. ein solches, welches zugleich der

Wunsch einer Beibehaltung oder Steigerung, bez. einer Beseitigung oder Abschwächung derselben ist, oder, um an die in dem Abschnitte über Sokrates gebrauchten Ausdrücke zu erinnern, eine Empfindung vorstellen heißt sie haben, eine Empfindung begehren heißt sie gern haben, sie verabscheuen sie ungern haben, das Gern- und Ungern-haben aber ist ein Streben festzuhalten oder zu steigern, bez. zu beseitigen oder abzuschwächen. Und dieses Streben ist unmittelbar auch seine Bethätigung, eine Empfindung wird dadurch stärker oder schwächer, daß die Monade sie stärker oder schwächer zu haben wünscht, sofern keine Hindernisse im Wege stehen, was freilich stets mehr oder weniger der Fall ist. Es ist wahr, sagt Leibniz, daß die Begierde nicht immer vollständig die Vorstellung erreicht, auf welche sie gerichtet ist, aber sie erreicht immer etwas davon. Leibniz stellt deßhalb auch das Begehren nicht als die Tendenz zu einer Vorstellung dar, die noch gar nicht da ist, sondern genauer als die Tendenz, eine dunkle Vorstellung in eine helle, eine verworrene in eine deutliche umzuwandeln. In dunkler und verworrener Weise ist eben die Vorstellung schon dadurch vorhanden, daß sie erstrebt wird. Wir werden also z. B. die Begierde des Durstigen zu trinken im Sinne Leibnizens als das Streben betrachten müssen, von der Einbildungsvorstellung des Trinkens zur Wahrnehmungsvorstellung, d. h. aber nach Leibniz von der dunklen zur hellen Vorstellung des Trinkens überzugehen, und dieses Streben als den Wunsch, die Einbildungsvorstellung zur Wahrnehmungsvorstellung zu steigern, und das entsprechende Handeln als den unmittelbaren Erfolg dieses Wunsches. — Der Satz, daß alles Begehren ein Vorstellen ist, ließe sich vielleicht im Sinne Leibnizens auch umkehren. Es ist, beiläufig bemerkt, ein spinozistischer Satz, daß alles Vorstellen auch ein Begehren ist, indem man nämlich diejenigen Vorstellungen, welche eine eigentliche Thätigkeit sind und insofern das Dasein des Vorstellenden steigern, gern hat, diejenigen, welche ein Leiden sind, ungern, und es zwischen Leiden und Thätigkeit kein Mittleres geben soll.

Es ist lehrreich hinsichtlich des Unterschiedes der reflectirenden und der dogmatischen Denkweise, die Leibnizische Auffassung der beiden Grundbestimmungen der Substanz, des Subject-seins und

des Ursache=seins, mit der cartesianischen und spinozistischen zu vergleichen. Beide Auffassungen sind idealistisch und als idealistische kommen sie darin überein, daß sie das Subject=sein und das Ursache=sein (wofür man auch sagen könnte das Mit sich identisch sein und das Grund=sein) als reale Prädicate auffassen, d. h. als Prädicate, welche den Wesen, denen sie beigelegt werden, nicht bloß insofern, als sie gedacht (gesetzt) werden, zukommen, sondern an und für sich selbst, welche also nicht bloß von den Begriffen derselben gelten (nach Kants Ausdruck bloß logisch sind), sondern von ihnen selbst. Aber Cartesius und Spinoza lehren uns nicht, dieselben auch wirklich als reale Prädicate zu denken, weil sie uns keine Anschauung der Substanz weder als Subjectes noch als Ursache gewähren, sie behandeln als Dogmatiker die logischen Kategorien ohne weiteres als metaphysische, ohne sich dessen, was sie thun, bewußt zu sein. Wir sehen nicht, wie ihre Substanz Attribute und Modi haben kann oder, wenn wir von diesen ausgehen, wie die Attribute und Modi an eine Substanz geheftet sein können, und wir sehen nicht, wie die Substanz dazu kommt, Ursache zu sein, was in ihr als Substanz vorgeht, wenn sie wirkt, — das Subject=sein und das Wirken, welche doch das Wesen der Substanz als solches ausmachen sollen, erscheinen als ihr äußerlich angeheftet, wir sehen uns nicht in den Stand gesetzt, die Synthesis des Begriffes der Substanz mit den Begriffen des Subject=seins und des Wirkens zu vollziehen. Bei Spinoza löste sich sogar die Substanz in ihre unendlich vielen Attribute auf, das die Attribute verknüpfende Band ging verloren, und das Thätig=sein der Substanz wurde zu einem bloßen logischen Folgen, an welchem sie selbst keinen innerlichen Antheil nimmt. Erst um den Uebergang zur Lehre von den Affecten zu finden, führt Spinoza den Begriff des conatus als eines realen Strebens ein, der aber zu dem metaphysischen Theile des Systems nicht paßte. Anders verhält es sich bei Leibniz. Auch er ist freilich noch zu sehr in der dogmatischen Denkweise befangen, um die Bedeutung und die Berechtigung seines Thuns zu durchschauen, wenn er die logischen Kategorien zu metaphysischen macht; — dies hat erst Kant zu lehren begonnen. Aber thatsächlich gründet er den Begriff der Substanz

auf eine Anschauung, nämlich diejenige, welche wir von uns selbst haben (obwohl seine Darstellung diese Beziehung auf das Selbstbewußtsein mehr als eine bloße dem Verständnisse hinterher zu Hülfe kommende Veranschaulichung behandelt), und so gelingt es ihm, die logischen Kategorien der Identität und des Grundes wirklich als metaphysische darzustellen, nämlich als das anschaulich bekannte Verhalten, durch welches ein Wesen sich selbst als Einheit in der Vielheit setzt oder seine Einheit in der Vielheit selbst hervorbringt, und an seinem Dasein ein Interesse nimmt.

Das Eigenthümliche dieser Art, den logischen Kategorien metaphysische Bedeutung zu geben, beruht darin, daß sie dem nominalistischen Satze, diese Kategorien können einem Wesen nur insofern zukommen, als es vorgestellt wird, seien also in Wahrheit Prädicate nicht sowohl des Vorgestellten als vielmehr der Vorstellung selbst, sein volles Recht widerfahren läßt. In der That kann man von dem spiritualistischen Standpunkte Leibnizens (und auch Platons) sagen, ein Vorgestelltes sei nur inwiefern es wirklich vorgestellt werde, nicht an sich, wenn darunter außerhalb der Vorstellung verstanden wird, mit sich identisch, Träger seiner Bestimmtheiten, Eines in der Vielheit derselben, Beharrendes im Wechsel derselben, Grund dessen, was in ihm geschieht, und doch andererseits mit demselben Rechte, jedes substantielle Wesen sei an und für sich mit sich identisch, die Identität sei eine von ihm selbst vollzogene Beziehung auf sich, es thue wirklich etwas, indem es seine Bestimmtheiten trage und umgestalte, es sei Eines auch dann, wenn kein Beschauer an es herantrete. Denn nach diesem Spiritualismus ist jedes substantielle Wesen an und für sich ein v o r g e s t e l l t e s, nämlich v o n s i c h s e l b s t, es selbst ist der Beschauer, für welchen es jene Kategorien hat, und sein Beschauen ist nichts anderes als das Haben der Kategorien; es ist mit sich identisch dadurch, daß es sich als mit sich identisch vorstellt; es bezieht sich auf sich, zugleich seine Vielheit in seine Einheit zusammenfassend und aus seiner Vielheit das seiner Natur Entsprechende attrahirend, das seiner Natur Widersprechende repellirend, dadurch, daß es sich als solches sich auf sich Beziehende

vorstellt, die Beziehung und die Vorstellung derselben sind eines und dasselbe.

Leibniz stellt, wie bemerkt, seine Lehre von der Substanz so dar, als sei die Beziehung auf das Selbstbewußtsein eine dem Verständnisse hinterher zu Hülfe kommende Veranschaulichung. Als die eigentliche Grundlage erscheint in seiner Darstellung eine physikalische Hypothese. Die Gegenstände der äußeren Erfahrung sind als zusammengesetzte Dinge, deren Elemente nicht mit in die Erfahrung treten, Phänomene. Unter Substanz ist das dem Phänomenalen zu Grunde liege Reale zu verstehen. Dies aber sind die Elemente, aus denen das Zusammengesetzte zusammengesetzt ist. Die Wissenschaft von der Substanz ist also die Wissenschaft von den Elementen, aus denen sich die äußere Erfahrungswelt aufbaut. Nun können diese Elemente nicht ausgedehnt sein, denn die Ausdehnung ist theilbar ins Unendliche, während die Elemente einfach und mithin untheilbar sein müssen; sie können auch nicht mathematische Punkte sein, denn aus mathematischen Punkten läßt sich nichts zusammensetzen. Es bleibt mithin nur übrig, sie als unräumliche seelenartige Wesen zu denken, die Materie und den Raum aber ganz und gar für Phänomen anzusehen, wenn auch für wohlgegründete Phänomene (phaenomena bene fundata), nämlich für den Inhalt unserer bloß dunklen und verworrenen Vorstellungen von Zusammenhängen einfacher Substanzen. — Es liegt auf der Hand, daß in diesem Gedankengange die physikalische Hypothese nicht nur das Unwesentliche ist, indem in Wahrheit der Substanzbegriff aus dem Selbstbewußtsein geschöpft wird, sondern auch dem eigentlich philosophischen Inhalte widerspricht. Denn derselbe geht von der in der empirischen Physik zulässigen Annahme aus, daß die Substanz der Dinge realiter in dem stecke, was wir von ihnen wahrnehmen, daß wir die Substanzen außer uns also unmittelbar erfassen, wenn auch in einer dieselben entstellenden Weise, und führt zu dem entgegengesetzten Satze, daß wir nur uns selbst und unsere eigenen Zustände wahrnehmen. Allein für die weitere Entwickelung seiner Lehre zieht Leibniz aus der physikalischen Hypothese eine wesentliche Folgerung. Dieselbe giebt ihm zu den beiden bereits betrachteten Bestimmungen des Sub-

stanzbegriffes eine dritte an die Hand, auf welche ihn außerdem, wie später gezeigt werden wird, nur die ganz dogmatische Betrachtungsweise führt. Es ist die Bestimmung, daß jede Substanz Glied einer zusammenhängenden unendlichen Vielheit sei. Unendlich ist diese Vielheit nicht nur unter der Voraussetzung, daß die phänomenale Materie sich ins Unendliche erstreckt, sondern jedes wenn auch noch so kleine Theilchen der Materie erfordert zu seiner Erklärung die Annahme unendlich vieler Monaden. Denn wie weit wir uns auch die Theilung eines Körpers fortgesetzt denken, so muß doch jedes Theilchen selbst wieder als theilbar und mithin als Erscheinung eines Zusammenhanges von Monaden gedacht werden. Leibniz zieht diese Consequenz, wenn er sagt, man könne jedes noch so kleine Theilchen der Materie denken wie einen solchen Garten voller Pflanzen oder einen solchen Teich voller Fische, daß jeder Pflanzenzweig, jedes Glied eines Thieres selbst wieder ein solcher Garten oder Teich sei. (Man gestatte mir hier die Bemerkung einzuschieben, daß eine Erneuerung der monadologischen Weltansicht nicht umhin können wird, für die empirische Naturbetrachtung, welche die Realität des Raumes voraussetzt, den Atomismus, und für die philosophische Betrachtung die Ersetzung jedes Atoms durch eine Monade zu fordern. Denn daß die Zerlegung eines Monadencomplexes wie die gedankliche Theilung eines Körpers bis ins Unendliche gehen könne, ist ein Widerspruch. Giebt es letzte schlechthin einfache Wesenheiten, aus denen im Reiche der Dinge an sich sich Alles zusammensetzt, so müssen auch in jeder Zusammensetzung diese Wesenheiten durch Zerlegung erreichbar sein, weil sonst auch umgekehrt behauptet werden müßte, daß keine endliche Zahl derselben zu einer Zusammensetzung hinreichend sei.)

Daß die Monade Glied einer Vielheit ist, kann nach Leibniz nicht etwas ihr bloß Aeußerliches, Zufälliges sein. Es muß in ihr auch eine innere Bestimmtheit geben, welche dies ausdrückt. Wir brauchen aber nach einer solchen nicht erst zu suchen. Die Thätigkeiten des Vorstellens und Begehrens bezeichnen, näher betrachtet, bereits diese Natur der Monade. Fragen wir nämlich, was denn die Monade vorstelle, so ist zwar die nächste Antwort:

ihre eigenen Modificationen, aber durch diese Modificationen stellt sie andere Monaden vor. Die Vielheit in der Monade, deren Zusammenfassen in die Einheit das Vorstellen ist, ist ein Bild der Vielheit, in welcher die Monade selbst ein Glied ist. Jede Monade, sagt Leibniz, ist ein lebendiger Spiegel des Universums. Auch im Begehren äußert sich die Verknüpfung der Monade mit anderen. Inwiefern nämlich die Monade begehrt, hat sie verworrene Vorstellungen, und inwiefern sie verworrene Vorstellungen hat, ist sie unvollkommen, ein endliches beschränktes Wesen, ein endliches beschränktes Wesen aber hat andere außer sich.

Welcher Art ist nun der Zusammenhang der Monaden? Atome hängen zusammen, weil sie alle von dem Einen Raum umfaßt werden, in welchem sie sich, auch wenn man ihnen keine über sie hinausreichenden Kräfte beilegt, drücken und stoßen können. Die Monaden sind aber nicht räumlich, ihre absolute Innerlichkeit schließt die Form des Außer-sich-seins aus. Ihre absolute Innerlichkeit scheint überhaupt keine reale Verknüpfung zuzulassen. Die Monaden haben, wie Leibniz sagt, keine Fenster, durch welche irgend etwas eintreten oder austreten könnte. Sind nun etwa die Monaden überhaupt nicht zusammen, denken wir sie bloß zusammen, während sie an sich ebenso viele ganz beziehungslose Welten sind? Auf Grund dessen, was oben (S. 158) über die Uebersetzung der logischen Kategorien ins Metaphysische bemerkt wurde, giebt es Eine Möglichkeit, die Zusammenfassung der Monaden nicht bloß als ein Werk unseres Denkens, sondern als eine reale Thätigkeit zu fassen. So wie in jeder einzelnen Monade die Vielheit ihrer Zustände realiter zusammengefaßt ist, weil die Vorstellung, durch welche sie zusammengefaßt werden, eine wirkliche Thätigkeit der Monade selbst ist, so kann auch die Vielheit der Monaden selbst realiter zusammengefaßt sein durch das Vorstellen eines Wesens, welche sie so in sich schließt, wie jede Monade die Vielheit ihrer Modificationen in sich schließt. Jede Monade wäre dann also eine Modification, welche jenes Wesen in sich vorstellte, welche aber darum nicht weniger wirklich wäre. Die Antwort, welche Leibniz auf die Frage nach dem Zusammenhange der Monaden giebt, liegt in dieser Richtung, nur faßt sie

meistens das Verhältniß der Monaden zu der sie verknüpfenden Einheit äußerlicher. Alle Monaden, sagt er, hängen zusammen durch ihre Beziehung zu einer primitiven, unbeschränkten, absoluten Monade, deren Derivationen oder Fulgurationen, nicht deren innere Unterscheidungen, sie sind, zu Gott. Die Annahme der Transscendenz Gottes widerspricht indessen Leibnizens Principien zu offenbar, als daß man ihre Ernsthaftigkeit nicht in Zweifel ziehen müßte. Abgesehen davon, daß nur die entgegengesetzte Annahme der Lehre von der prästabilirten Harmonie einen tieferen Sinn giebt, wird dieselbe auch von dem gleich zu erwähnenden principium identitatis indiscernibilium gefordert. Denn in Gott ist nach Leibniz alle Realität, alle Realität ist aber auch in der Welt der Monaden enthalten, wenn daher Gott etwas anderes wäre als das einheitliche Ganze, welches die Monaden als seine einzelnen Realitäten in sich unterscheidet und zugleich zusammenfaßt oder als das Umfangs-Allgemeine, von welchem in der Darstellung der platonischen Lehre mehrfach die Rede gewesen ist, so würde jedes Stück Realität doppelt existiren, einmal in Gott und einmal außer Gott.

Das Dasein Gottes folgt nach Leibniz jedoch nicht erst aus der Nothwendigkeit, zu der Vielheit der Monaden eine zusammenfassende Einheit zu suchen. Es folgt schon aus der Existenz jeder einzelnen Monade mittelst des Princips des zureichenden Grundes. Betrachten wir nämlich eine einzelne Monade in dem Verlaufe ihrer Veränderungen, so finden wir für jeden vielfach zusammengesetzten Zustand eine Reihe particulärer Zustände und für jeden dieser particulären Zustände wieder eine Reihe particulärer Zustände als Ursachen und so bis Unendliche fort, und dieser sich rückwärts ins Unendliche theilende Strom von Wirkungen und Ursachen führt unendlich weit in die Vergangenheit zurück. Eine letzte Erklärung einer gegenwärtigen Veränderung können wir daher durch eine solche Analyse nicht finden, wir werden dadurch nur immer weiter in das Detail hinein und in die Vergangenheit zurückgeführt. Wir können sie nur in der Annahme einer nothwendigen Substanz finden, welche der zureichende Grund jenes ganzen unendlichen, unendlich zusammengesetzten Stromes ist und

ihrerseits ihren zureichenden Grund ganz in sich selbst hat. Diese nothwendige Substanz ist Gott. Auch Gott ist Monade, denn die Begriffe der Monade und der Substanz sind identisch. Aber Gott ist absolute, schrankenlose Monade. Was daher in dem bisher entwickelten Begriffe der Monade auf Endlichkeit, Beschränktheit hinweist, muß aus demselben, wenn er auf Gott angewandt werden soll, entfernt werden. Nehmen wir im Sinne Leibnizens diese Revision des Monadenbegriffes vor, so ergiebt sich, daß die Grundattribute des Vorstellens und Begehrens festzuhalten sind; Gottes Vorstellen ist seine Allwissenheit, sein Begehren ist Wollen des Besten. Auszuschließen sind dagegen die verworrenen Vorstellungen.

Gott ist der Grund des Zusammenhanges der Monaden. Dieser Zusammenhang besteht darin, daß alle Monaden durch ihre eigenen Zustände dasselbe Object vorstellen, das Universum, jede in einer anderen ihrer Eigenthümlichkeit entsprechenden Weise, gleichsam von einem anderen Gesichtspunkte aus. Jede Monade ist so gleichsam ein lebendiger Spiegel des Universums. Das Universum, d. i. der Inbegriff aller endlichen Monaden, bringt aber nicht sein Spiegelbild in der einzelnen Monade hervor, denn dazu müßten die Monaden in unmittelbare Wechselwirkung treten, was bei ihrer absoluten Innerlichkeit unmöglich ist. Es ist eben Gott, der jeder Monade ihr Spiegelbild, d. i. die gesammte in ihrer Einheit enthaltene, aber ihrer Beschaffenheit nach nicht aus der Einheit abzuleitende Vielheit, gegeben hat. Und zwar hat Gott jeder Monade nicht ein unveränderliches, sondern ein sich fortwährend veränderndes Spiegelbild des Universums gegeben, und er hat den ganzen Lauf dieser Veränderungen so in ihr präformirt, daß er mit der Veränderung des Universums selbst auf's genauste übereinstimmen muß. Es besteht auf diese Weise ein realer Zusammenhang zwischen den Monaden insofern, als sie erstens sämmtlich gleichsam ihre Wurzeln in Gott haben und als zweitens Gott auf die eigenthümliche Natur jeder Monade bei der Einrichtung aller anderen Rücksicht nehmen muß, damit ihre Vorstellungsreihen übereinstimmen können. Man kann daher sagen, daß die Monaden zwar nicht unmittelbar, aber mittelbar, gleichsam durch Gott hindurch, auf einander wirken. Eine Monade

ist thätig, inwiefern sie den Grund hergegeben hat für das, was in einer anderen vorgeht, sie leidet, inwiefern für das, was in ihr vorgeht, der Grund in einer anderen liegt. Ihr Leiden liegt in der Verworrenheit, ihre Thätigkeit in der Klarheit und Deutlichkeit ihrer Vorstellungen. Da das Begehren der Monaden stets darauf gerichtet ist, verworrene Vorstellungen in klare und deutliche umzuwandeln, so folgt, daß jede Monade nach der Erhaltung und Steigerung ihrer Activität, d. i. aber ihrer Vollkommenheit strebt. Und man muß weiter im Sinne Leibnizens folgern, daß der Gegenstand des göttlichen Willens Gott selbst in seiner absoluten Activität ist und die Monaden insofern, als sie in diesem Gegenstande mitgewollt werden. Es ist derselbe Gedanke, den Platon ausspricht, wenn er Gott und das Gute gleichsetzt und Spinoza, wenn er sagt, daß Gott sich selbst mit unendlicher Liebe liebe.

Leibnizens Metaphysik erhält schon durch ihre ersten Bestimmungen insofern einen nicht bloß ontologischen sondern auch teleologischen Charakter, als nach denselben alle Vorgänge durch Zweckursachen bewirkt werden, denn indem das Begehren der einzelnen Monaden als das Princip aller Veränderung gesetzt wird, wird die Vorstellung der zu erwartenden Wirkung zur Ursache gemacht. Die causae efficientes verbinden sich mit diesen causae finales, indem die in den einzelnen Monaden ablaufenden Causalitätsreihen sich gegenseitig bedingen. Die Lehre von der präſtabilirten Harmonie führt nun den teleologischen Gesichtspunkt auch in die Betrachtung des Universums ein. Denn die in den einzelnen Monaden ablaufenden Causalitätsreihen sind in ihrer wechselseitigen Bedingtheit das Werk des göttlichen auf das Beste gerichteten Willens; Gottes Wille hat die Welt bis in's Kleinste und Unbedeutendste hinein bestimmt, so daß Leibniz mit Platon sagen könnte, daß selbst Koth und Haare nicht zu geringfügige Dinge seien, um in Gottes vorsorgender Weisheit angeordnet zu sein. Gleichwohl ist nach Leibniz der Begriff der causa efficiens unentbehrlich, denn Gott hat die gegenseitige Bedingtheit der Lebensläufe der einzelnen Monaden ein und für alle Mal durch feste Gesetze geordnet und dieselbe äußert sich also ganz in der Weise,

als ob die Monaden unmittelbar und wie blinde Kräfte aufeinander wirkten. Wenn wir die Welt im Einzelnen begreifen wollen, so haben wir diese Gesetzmäßigkeit zu erforschen; auf Gottes Allmacht, Weisheit und Güte müssen wir zurückgehen, wenn wir begreifen wollen, daß die mechanische Causalität jener Gesetzmäßigkeit überhaupt da ist und daß sie gerade diese ist, welche sie ist, — wenn wir also statt das Gewebe der mechanischen Causalität immer weiter in's Unendliche vorwärts und rückwärts zu verfolgen und in's Unendliche immer tiefer in das Detail desselben einzudringen, es selbst auf seine Ursache zurückführen wollen. Dem Principe der Causalität oder des zureichenden Grundes geschieht überhaupt nach Leibnizens Auffassung durch die Teleologie kein Eintrag. Jede Monade ist auch hinsichtlich derjenigen Vorgänge in ihr, welche durch ihre Activität hervorgerufen werden, nach Leibnizens eigenem Ausdrucke mit einem Automaten zu vergleichen, in welchem eine Reihe vorher bestimmter Veränderungen abläuft. Und Gottes schaffende Thätigkeit ist vollständig durch seine Weisheit und Güte bestimmt. Es giebt in Wahrheit nur Eine mögliche Welt, und wenn dieselbe die beste von allen möglichen genannt wird, so kann dies nur heißen, die beste von allen denen, welche möglich sein würden, wenn Gott sich anders als seiner Weisheit und Güte entsprechend bestimmen könnte.

Wie sehr Leibniz auch durch diese Teleologie seiner Zeit vorausgeeilt ist, so bedarf es doch keines besonderen Nachweises, wie wenig der Theil derselben, welcher für die Ethik entscheidend ist, genügt. Eine wirkliche Ethik, wie sie eben bei Leibniz fehlt, muß den Begriff der automatenhaften Seele verwerfen.

Ueber den Zusammenhang der Monaden ist noch eine wichtige Bestimmung nachzutragen. Dieselbe beruht in den beiden Principien der Identität des Ununterscheidbaren und der Continuität. Nach dem ersteren können zwei Monaden nicht völlig gleich sein, indem sie dann zusammenfallen und nicht zwei sondern eine sein würden. Nach dem anderen, welches im Allgemeinen continuirliche Uebergänge zwischen allen Unterschieden fordert, giebt es nicht zwei Monaden von endlicher Verschiedenheit, zwischen welchen nicht unendlich viele andere Monaden liegen, giebt es mit

anderen Worten kein vacuum formarum, sondern existiren alle an sich möglichen und mit den wirklichen vereinbaren, alle possiblen und compossiblen Monaden auch wirklich. Nur zwischen zwei Monaden, deren Differenz eine unendlich kleine ist, giebt es keine andere mehr, aber angenommen, wir könnten die Monaden greifen oder mit dem Finger bezeichnen, so könnte es uns doch nach der Auffassung Leibnizens ebensowenig gelingen, zwei unendlich wenig von einander verschiedene Monaden zu treffen, wie in einer Linie zwei unendlich nahe Punkte. Eine Folgerung aus diesem Satze ist der oben in einem anderen Zusammenhange angegebene, daß jeder Monadencomplex, wie klein er auch sein mag, doch noch unendlich viele Monaden enthält. Es liegt nach dem oben zu diesem Satze Bemerkten auf der Hand, daß diese ganze Lehre von dem intelligibelen Continuum, für welche dem Erfinder der Differential-Rechnung erklärlicher Weise eine besondere Vorliebe eigen war, dem Grundgedanken der Monadenlehre widerspricht, wenn auch andererseits anerkannt werden muß, daß es eine der mit dem idealistischen Standpunkte verbundenen Schwierigkeiten ist, sie zu vermeiden.

Die Lehre von dem continuirlichen Zusammenhange der Monaden ist vielfach so aufgefaßt, als seien alle Unterschiede derselben bloß graduelle. Zuoberst stehe Gott als diejenige Monade, welche alle möglichen Realitäten einschließe, das ens perfectissimum, zuunterst diejenige, welche unmittelbar an das Nichts grenze, also nur noch unendlich wenig Realität habe, zwischen beiden die übrigen in continuirlicher Abstufung. Nach dieser Auffassung könnte man sich die Welt unter dem Bilde eines Kegels vorstellen, dessen unendlich große Grundfläche Gott und dessen punctuelle Spitze die niedrigste Monade bedeutete. Obwohl sich einige Aeußerungen Leibnizens so deuten lassen, halte ich doch diese Auffassung für verfehlt. Leibniz kann keine Monaden angenommen haben, die nur unendlich wenig von Gott verschieden wären, und er kann nicht geglaubt haben, die erscheinende Mannigfaltigkeit der Dinge lasse sich erklären, wenn das Reich der Monaden gleichsam nur eine Dimension habe.

Es muß übrigens zugegeben werden, daß ein Inhalt des

Unterschiedes der Monaden sich von den Leibnizischen Principien aus nicht auffinden läßt. Die Monaden sind verschieden durch ihre Vorstellungen, diese durch ihren Inhalt, also, da der Inhalt, den jede Monade vorstellt, sie selbst ist, dadurch, daß sie, die Monaden, verschieden sind; daß mithin die Monaden durch ihre Vorstellungen verschieden seien, heißt nichts anders als daß sie verschieden seien durch das, wodurch sie verschieden sind. Mit anderen Worten: das Vorstellen jeder Monade ist, wie bald näher erklärt werden wird, die Thätigkeit, durch welche sie sich als von allen anderen verschieden setzt, die Bestimmtheit aber, welche sie sich im Unterschiede von allen anderen Monaden zuschreibt, ist die eigenthümliche Weise ihres Vorstellens, jede Monade unterscheidet sich also von allen übrigen dadurch, daß dieses ihr Unterscheiden (ihre unterscheidende Thätigkeit) selbst ein eigenthümliches ist. Oder: die Monaden unterscheiden sich dadurch, daß jede von dem ihr eigenthümlichen Orte aus das Universum vorstellt, aber ein Universum und in ihm verschiedene Orte giebt es nur, inwiefern die Monaden verschieden sind, das Universum und in ihm die verschiedenen Orte beruhen selbst auf der Verschiedenheit der Monaden, also auf der Verschiedenheit ihrer Vorstellungen, die doch aus ihm erklärt werden soll. Auch diese Schwierigkeit besteht nicht bloß für Leibniz, sondern für den idealistischen Standpunkt überhaupt. Sie hängt, wie man leicht finden wird, zusammen mit der Grundschwierigkeit, wie ein Wesen ganz und gar ein von sich selbst Vorgestelltes sein, nur in seiner eigenen Vorstellung existiren könne, wie also Sein und Vorgestellt-sein (Gedacht-sein) schlechthin dasselbe sein können, da sich daraus eine unendliche Reihe zu ergeben scheint. (s. o. S. 19.)

Verbindet man diese Schwierigkeit mit der eben hervorgehobenen auf die Lehre von der Continuität bezüglichen, so ergiebt sich die neue, wie ein Geschehen möglich sei. Giebt es nämlich kein vacuum formarum so scheint zunächst alles Geschehen nur in einem Austausche der Plätze der Monaden bestehen zu können. Indem eine Monade das wird, was sie zuvor nicht war, rückt sie in eine Stelle ein, welche bisher von einer anderen besetzt war, diese muß also gleichzeitig ihre Stelle geändert haben u. s. f.

Aber was hat sich denn nun verändert, nachdem ein solcher Stellentausch sich vollzogen hat? Nehmen wir den einfachsten Fall an, die Monade a werde zu b und das bisherige b werde zu a, so wären nach wie vor zwei Monaden a und b da, auch wäre an demselben Platze, wo zuvor ein a war auch jetzt ein a und wo zuvor ein b war auch jetzt ein b, denn die Plätze unterscheiden sich ja an sich nicht, sondern erst durch die Monaden, von denen sie besetzt werden. Um mich durch ein Bild deutlicher zu machen: gesetzt, die Zahl Eins beklage sich, daß sie soviel ungünstiger situirt sei wie die Zahl Hundert, und der Herr der Zahlen lasse sich bewegen, sie an die Stelle der Zahl Hundert und die Zahl Hundert dafür an ihre Stelle zu setzen, so würden die beiden versetzten Zahlen gar keine Veränderung bemerken, denn in dem Augenblicke des Stellentausches würden sie auch ihre Identität mit einander austauschen, die Eins bliebe nicht Eins im Platze der Hundert und die Hundert nicht Hundert im Platze der Eins, sondern die Eins setzte nun als Hundert das bisherige Dasein der Hundert fort und die Hundert als Eins das bisherige Dasein der Eins, die Zahlenreihe wäre ganz dieselbe, wie zuvor.

Um in das innerste Wesen der Lehre von dem Zusammenhange der Monaden einzudringen, muß man von dem idealistischen Gedanken der Identität der metaphysischen und der logischen Kategorien ausgehen. Vorstellungen hängen als solche dadurch zusammen, daß sie in einem Theile ihres Inhaltes einander gleich sind, in dem anderen Theile sich unterscheiden, und daß sie in dem Verhältnisse von Grund und Folge stehen. Das Verhältniß von Grund und Folge wird zwar vom Idealismus auf dasjenige der Gleichheit und Verschiedenheit zurückgeführt werden müssen, doch wird es hier als von demselben verschieden betrachtet werden dürfen. Nun sind die Monaden reale Vorstellungen, jede Monade existirt nur, inwiefern sie vorgestellt wird, sie existirt nichtsdestoweniger realiter, weil sie selbst nicht bloß das vorgestellte Object, sondern auch das vorstellende Subject ist. Die Beziehungen zwischen den Monaden als realen Vorstellungen müssen mithin auch reale Vorstellungs-Beziehungen sein, logische Kategorien in metaphysischer Bedeutung. Das heißt aber, ihr realer

Zusammenhang muß darin bestehen, daß sie realiter einander gleich und von einander verschieden sind und daß die eine realiter der Grund für etwas in der anderen ist. Jede Monade muß, mit anderen Worten, dadurch mit anderen zusammenhängen, daß sie in Beziehung auf dieselben eine vergleichende und unterscheidende und begründende Thätigkeit ausübt. Die Frage, wie wir diese Thätigkeit denken sollen, beantwortet sich unmittelbar aus dem über die Monaden als reale Vorstellungen Gesagten. Denn hiernach ist Sein der Monade gleich Vorgestellt-sein, nämlich von sich selbst, das Sein der Monade aber hat sich nunmehr näher bestimmt als Gleich-sein und Verschieden-sein und Grund- und Folge-sein; mithin ist das Gleich-sein Sich als gleich vorstellen u. s. w. Jede Monade stellt sich also als allen anderen mehr oder weniger gleich, von allen anderen mehr oder weniger verschieden u. s. w. vor, und dieses ihr Vorstellen des Gleich-seins ist ihr Gleich-sein selbst u. s. w. — Es ergiebt sich hieraus eine Folgerung in Beziehung auf das früher über die Natur der Monade Entwickelte. Danach ist nämlich das Sein der Monade auch Eines in der Vielheit ihrer Modificationen sein und Grund ihrer Veränderungen sein. Mithin muß die Monade eben dadurch, daß sie Eine in der Vielheit ihrer Modificationen und Grund ihrer Veränderungen ist, auch allen übrigen gleich und von ihnen verschieden sein und sich zu dem, was in ihnen geschieht, als Grund verhalten, oder sie muß eben dadurch, daß sie sich selbst vorstellt, auch alle übrigen vorstellen und dadurch, daß sie in Beziehung auf sich selbst etwas begehrt auch in Beziehung auf alle übrigen etwas begehren und durch ihr Begehren bewirken. Endlich ist das Sein der Monade auch einerlei mit Gesetzt-sein durch Gott, die Monaden sind aber durch Gott gesetzt, inwiefern derselbe sie als Vielheit in seine Einheit zusammenfaßt und ihr Grund oder, metaphysisch ausgedrückt, ihre Ursache ist, oder, was dasselbe ist, inwiefern er sie vorstellt und will. Mithin muß jene Thätigkeit der einzelnen Monaden, durch welche sie sich sich selbst und anderen gleichsetzen, sich von sich selbst (nämlich hinsichtlich der Vielheit ihrer Zustände) und von anderen unterscheiden,

in sich selbst und in anderen Wirkungen hervorbringen, im Ganzen und vollständig gedacht die schöpferische Thätigkeit Gottes sein.

Ob diese Gedanken ganz wenn auch nicht leibnizisch sind doch der Auffassung Leibnizens entsprechen, hängt davon ab, ob Leibniz wirklich und nicht bloß in populärer, nach mehreren Seiten zu vermitteln strebenden Redeweise Gott als eine Monade neben den anderen gedacht hat und nicht vielmehr als die absolute Monade, welche als Ganzes, ohne ihre Einheit und ihr absolutes In-sich-sein zu verlieren, alle anderen als Theile in sich faßt, analog wie jede endliche Monade als einheitliches und absolut in sich seiendes Ganzes die Vielheit der Subjecte, welche ihre vielen Modifikationen tragen, in sich faßt, und, was damit zusammenhängt, ob Leibniz die präſtabilirte Harmonie wirklich so äußerlich gemeint hat, wie er sie in der Regel darstellt und nicht vielmehr den endlichen Monaden bloß insofern, als sie selbstständige Ganze sind, die unmittelbare Wechselwirkung abgesprochen hat, ihnen zugesprochen aber insofern, als sie Theile Gottes sind (in welchem Falle die präſtabilirte Harmonie einen Sinn erhält, in welchem sie schon von Spinoza klar und bestimmt gelehrt worden ist). Wenn man indessen auch Leibniz im Sinne der Transcendenz Gottes auslegt, bleibt in den obigen Gedanken, wie unmittelbar aus der vorhergehenden Darstellung der Leibnizischen Lehre hervorgeht, genug Leibnizisches übrig. —

Es wurde oben bemerkt, daß in der Methode derjenigen Gedankenreihe Leibnizens, welche den Begriff der endlichen Substanz zum Ausgangspunkt hat, drei Bestandtheile unterschieden werden können, erstens und hauptsächlich die philosophische Reflexion, zweitens die hypothetische Erklärung der äußeren Erfahrung, drittens die historisch-kritische Betrachtung. Die beiden ersten Bestandtheile sind in der vorstehenden Darstellung hinlänglich hervorgetreten. Es ist nun noch das historisch-kritische Element aufzuzeigen.

Die drei Grundbestimmungen, auf welchen Leibnizens Begriff der Substanz beruht, kommen offenbar in einem Allgemeinen überein. Sowohl wenn wir davon ausgehen, daß die Substanz der Träger der Beschaffenheiten ist, als auch davon, daß sie Kraft,

als auch davon, daß sie das dem sinnlich Wahrnehmbaren zu Grunde liegende Reale ist, bestimmen wir sie als dasjenige, was nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern nur durch diejenige Anschauung erfaßbar ist, welche in allem Denken, inwiefern es überhaupt Denken ist, enthalten ist, durch die intellectuale Anschauung des Selbstbewußtseins. Fassen wir diese Anschauung, welche das Denken durch seine bloße Form voraussetzt und einschließt, mit unter den Begriff des Denkens, so kommen jene drei Grundbestimmungen der Substanz darin überein, daß dieselbe nicht wahrnehmbar, sondern nur denkbar, intelligibel ist. Insbesondere besagt die Grundbestimmung, nach welcher die Substanz das metaphysische Correlat des logischen Subjectes ist, daß dieselbe der Gegenstand des Begriffes, der reale Begriff sei, denn Begriff ist eine Vorstellung, inwiefern sie zum Gegenstande eines Urtheils gemacht, also durch die Urtheilsform gedacht wird.

Als das Object des Begriffes hatten aber Platon und Aristoteles die Substanz gefaßt. Nur das begrifflich Gedachte, nicht das sinnlich Wahnehmbare, welches im strengen Sinne des Wortes nicht begrifflich gedacht werden sondern nur Gegenstand der δόξα sein kann, ist wahrhaft, hatte Platon gelehrt, und Aristoteles war ihm, wenn auch zum Theil in die sinnliche Auffassung zurückfallend, gefolgt. Dieser Begriffs-Realismus hatte sich, obwohl vielfach entstellt, durch das Mittelalter hindurch fortgepflanzt und war auch auf Cartesius und Spinoza von Einfluß geworden. Cartesius und Spinoza waren sich aber dieses Einflusses nicht bewußt, Spinoza so wenig, daß er sich mit den Nominalisten zu den Gegnern der platonischen Auffassung rechnete, weil er den abstrahirten allgemeinen Begriffen keine Realität zuschrieb. Leibniz hingegen war sich dieser historischen Beziehung völlig bewußt. Er führt selbst den Ursprung seines Substanzbegriffes auf seine Bekanntschaft mit Aristoteles zurück. Er sei, erzählt er, den Scholastikern durch die neueren Autoren abwendig gemacht worden, deren schöne Art, die Natur mechanisch zu erklären, ihn entzückt habe, und er habe nun mit Recht die Methode derjenigen verachtet, welche nichts als Formen und Vermögen angewandt haben, von welchen man nichts verstehe. Als er dann, nachdem er das Joch

des Aristoteles abgeschüttelt, die Principien der Mechanik tiefer zu ergründen versucht habe, habe er sich zunächst auf das Leere und die Atome geworfen, denn davon werde die Einbildungskraft am besten erfüllt. Aber er habe gefunden, daß es unmöglich sei, die Principien einer wahren Einheit in der Materie als dem, was bloß passiv und eine Sammlung von Theilen in's Unendliche sei, zu finden. So habe er sich gezwungen gesehen, die materiellen Atome durch formelle zu ersetzen, und also die jetzt so verschrienen substantiellen Formen wieder aufzunehmen und zu rehabilitiren, allerdings auf eine Weise, welche sie erst begreiflich mache, und indem er den Gebrauch vom Mißbrauch geschieden habe. Man könnte, sagt er in der Monadologie, allen einfachen Substanzen den Namen Entelechien geben, denn sie haben an sich eine gewisse Vollendung (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), es gebe in ihnen eine Hinlänglichkeit (suffisance), ein *αὐτάρκεια*, vermöge welcher sie Quellen ihrer inneren Handlungen seien.

Die Monaden wurden oben mehrfach als reale Vorstellungen bezeichnet. Wenn ich sie jetzt reale Begriffe genannt habe, so bedarf dies einer Rechtfertigung. Inwiefern das Vorstellen ein Attribut aller Monaden ist, bedeutet es bei Leibniz soviel wie unmittelbares Vorstellen oder Anschauen, denn das mittelbare oder discursive Vorstellen ist nur den höheren Monaden eigen. Dieses unmittelbare Vorstellen ist nach Leibniz Zusammenfassen der Vielheit in die Einheit, der Gegenstand der Vorstellung ist nach ihm das einheitliche vorstellende Wesen selbst in der Vielheit seiner Zustände, zunächst seiner Empfindungen. Inwiefern nun die unmittelbare Vorstellung die Vielheit der Zustände, abgesehen von der Einheit, zum Objecte hat, ist sie nach dem Sprachgebrauche dieser Schrift, welcher sich, soweit es die Verschiedenheit der Ansichten zuläßt, an den Kantischen anschließt, Wahrnehmung, inwiefern sie die Einheit des vorstellenden Subjectes, abgesehen von der Vielheit der Modificationen zum Gegenstande hat, ist sie reines unmittelbares oder intuitives Denken oder reine intellectuale Anschauung, und inwiefern sie die Einheit des vorstellenden Subjectes in der Vielheit der Modificationen und sammt diesen zum Gegenstande hat, also die Vielheit der Einheit unterordnet,

oder inwiefern sie nicht einseitig, sondern in ihrer Totalität betrachtet wird, kann sie empirisches unmittelbares oder intuitives Denken oder empirische intellectuale Anschauung genannt werden, um anzudeuten, daß im Empirischen das Reine (Apriorische) enthalten ist wie im Besonderen das Allgemeine. Wenn mithin die Monade eine reale Vorstellung ist, so enthält sie eine reale Wahrnehmung und einen realen reinen Gedanken, denn Wahrnehmung und reiner Gedanke sind ihre Momente, und ist ein realer empirischer Gedanke (ein unmittelbarer). Unmittelbarer Gedanke ist aber auch unmittelbarer Begriff, die Monade ist also auch ein unmittelbarer realer, nämlich ein sich selbst denkender Begriff und enthält einen reinen Begriff, oder ist ein solcher, soweit sie als Substanz, abgesehen von ihren Accidentien oder soweit sie als ein Analogon dessen betrachtet wird, was wir in uns das Ich nennen.

Leibniz denkt hiernach über das Verhältniß der Wahrnehmung zum unmittelbaren Denken anders als Kant. Auch in Kants Lehre bildet das unmittelbare Denken einen Gegenstand von der größten Bedeutung, Kant nennt dasselbe meistens die productive Einbildungskraft, bestimmt es aber doch auch ausdrücklich als Denken. Und auch nach Kant besteht dieses Denken in der Zusammenfassung des mannigfaltigen Wahrnehmungs-Inhaltes in die Einheit des erkennenden Subjectes. Aber Kant läßt die Wahrnehmung diesem Denken vorhergehen, zuerst ist nach ihm ein so vielfarbiges Selbst da, als Empfindungen da sind, und dann tritt das zusammenfassende Denken hinzu. Nach Leibniz hingegen, der hierin den Idealismus vertritt, kann ein Wesen gar nicht anders Empfindungen haben, als indem es dieselben seiner Einheit unterordnet, das Empfinden ist dieses Unterordnen selbst nach seiner stofflichen Seite und außer der formalen Seite gar nicht vorhanden.

Oben wurde der Begriff definirt als eine Vorstellung, inwiefern sie zum Subjecte eines Urtheils wird. Man sieht leicht, daß auch diese Definition auf die Monade paßt. Denn jenes unmittelbare Denken, dadurch die Monade ihre Empfindungen auf sich als das einheitliche Wesen bezieht, ist ein Urtheilen, nämlich ein Prädiciren der Empfindungen von sich als dem einheitlichen

Wesen. Auch nach Kant ist die Synthesis des Wahrnehmungsinhaltes als ein unmittelbares Urtheilen zu fassen, aus welchem sich durch mehrere Zwischenstufen das mittelbare oder discursive Urtheilen entwickelt.

Es sei mir gestattet, hier mit einigen Worten auf ein früher (S. 18, 23, 88) berührtes, mit dem Grundgedanken des reflectirenden Idealismus zusammenhängendes schwieriges Problem zurückzukommen. Ist jenes reine unmittelbare oder intuitive Denken oder jene reine intellectuale Anschauung, welche gleichsam die Form des wahrnehmenden Bewußtseins ausmacht, kurz das dem wahrnehmenden Bewußtsein immanente Selbstbewußtsein, einerlei mit dem Bewußtsein, welches wir von unserem Ich haben, inwiefern wir discursiv denken, also mit dem dem discursiv denkenden Bewußtsein immanenten Selbstbewußtsein, und weiter, ist dieses letzte Selbstbewußtsein dasselbe, welches auch die Gegenstände des discursiven Denkens sein mögen, z. B. wenn das Wahrgenommene und wenn das dem Wahrnehmen immanente Selbstbewußtsein und wenn das bestimmte discursive Denken und wenn das discursive Denken überhaupt und das diesem immanente Selbstbewußtsein den Gegenstand bildet? Ist, mit anderen Worten, von etwaigen Intensitäts-Unterschieden abgesehen, das Bewußtsein als solches immer dasselbe und beruht aller Unterschied in den empirischen mannigfachen Bestimmtheiten, welche den stofflichen Inhalt desselben bilden, so daß also das eine bewußte Subject nur Empfindungen unmittelbar von sich prädicirt, das andere auch Zustände, welche frühere Empfindungen in den alten oder in neuen Combinationen repräsentiren (Einbildungskraft, Gedächtniß, productive Phantasie), ein drittes auch solche eigenthümliche Zustände von der Beschaffenheit, daß die unmittelbare Prädicirung derselben vom bewußten Subjecte zugleich in Beziehung auf den ihnen zu Grunde liegende Empfindungs- und Empfindungs-Bilder-Inhalt ein vermitteltes, discursives Urtheilen ist, ein viertes auch das discursive Urtheilen als solches selbst, ein fünftes auch das Reflectiren auf das Selbstbewußtsein? Oder giebt es vielmehr verschiedene Stufen des Bewußtseins als solchen, deren jede zwar dem allgemeinen Begriffe des Bewußtseins entspricht und also vollständig aufgefaßt in der That

ein unmittelbares Prädiciren von Zuständen des bewußten Subjectes ist, die sich aber von einander dadurch unterscheiden, daß der niedrigsten, die an Empfindungen ihren stofflichen Inhalt hat, bloß ein Selbstbewußtsein immanent ist, dessen ganze Bedeutung darin aufgeht, die verknüpfende Form der vielen Empfindungen zu sein, und daß die nächste auf der niedrigsten als ihrer Grundlage sich erhebenden bereits auf einem gleichsam volleren Selbstbewußtsein, welches an sich schon irgendwie erfüllte Form ist, beruht, und daß die höchste allen empirischen Inhalt hinter sich lassend ganz und gar Selbstbewußtsein ist? Die erste Ansicht ist offenbar unmöglich. Das Bewußtsein vernünftig denkender Wesen kann sich von dem nur empfindender nicht bloß dadurch unterscheiden, daß sich in ihm aus den primitivsten empirischen Bestimmtheiten, den Empfindungen, neue nicht minder empirische und zufällige Bestimmtheiten entwickeln, sondern es muß in ihm das bewußte Subject als solches von einer höheren Natur sein und seine höhere Natur durch Verarbeitung des in den niedrigeren Stufen Enthaltenen bethätigen. Und wenn der Standpunkt des reflectirenden Idealismus wahr ist, so muß die höchste Stufe des Bewußtseins von der Art sein, daß das bewußte Subject, hier ein Ich im eigentlichsten Sinne des Wortes, seine höhere Natur an der Verarbeitung nicht bloß des Inhaltes, den ihm die niedrigeren Stufen bieten, sondern seiner selbst als Inhaltes bethätigt, — daß es sich mit Freiheit zu dem macht, was es seinem innersten Wesen nach ist. Denn nach dem Standpunkte des reflectirenden Idealismus muß das vernünftig denkende Ich dadurch, daß es von allem empirischen Inhalt abstrahirt (nicht etwa ihn realiter aus sich hinauswirft, wodurch es, wenn es dies könnte, seine eigene Unterlage wegziehen würde) und rein bei sich selbst einkehrt, die Erkenntniß des substantiell Seienden mit absoluter Denknothwendigkeit entwickeln können. Von diesem Standpunkte aus ergiebt sich dann weiter die Folgerung, daß zwar jedes substantielle Wesen ein realer Begriff ist, aber das eine in einem höheren Sinne als das andere, daß es mithin verschiedene Stufen des substantiellen Seins giebt (Grade der Wirklichkeit, könnte man sagen, wenn das Wort Grad nicht zur Bezeichnung bloßer Intensitäts-Unterschiede verwandt zu werden

pflegte), deren höchste (im Endlichen) von den vernünftigen Geistern, welche sich nicht bloß als Ich unmittelbar von ihren empirischen Bestimmtheiten unterscheiden, sondern auch über ihr Ich zu denken, den Ich-Gedanken zu analysiren und zu entwickeln vermögen, eingenommen wird. —

Die Lehre Leibnizens wurde oben (S. 151) als das Resultat zweier von verschiedenen Punkten ausgehender, sich fortwährend ergänzender und gegenseitig voraussetzender Gedankenreihen bezeichnet, deren eine den Begriff der endlichen Substanz zum Ausgangspunkte habe nnd der Methode nach hauptsächlich reflectirend sei, deren andere von dem Begriffe der unendlichen Substanz ausgehe und dogmatisch verfahre. Nachdem in der vorstehenden Darstellung der Lehre Leibnizens die reflectirende Gedankenreihe in den Vordergrund getreten ist, ist nunmehr noch kurz die dogmatische hervorzuheben. Leibniz selbst läßt diese stets zurücktreten, betrachtet sie aber als die tiefere, denn ich glaube es auf sie beziehen zu müssen, wenn er sagt (3 Ecl. zu den N. S.), er habe allerdings noch andere Beweise für seine Lehre, dieselben seien aber tieferer Art und es sei hier nicht nothwendig sie beizubringen.

Der Unterschied der reflectirenden und der dogmatischen Methode besteht, um kurz daran zu erinnern, darin, daß zwar beide durch reine Vernunft die Erkenntniß des Substantiellen zu Stande bringen wollen, aber die eine auf Grund der Anschauung, welche der vernünftig denkende Geist als solcher von sich selbst hat, die andere durch bloßes logisches Denken. Die reflectirende Methode führt naturgemäß zu dem Bewußtsein ihrer Eigenthümlichkeit und ihres Gegensatzes zur dogmatischen, diese gelangt naturgemäß nicht zum Begriffe ihrer selbst, verkennt es, daß sie nicht oder nicht bloß eine unmittelbar vorhandene Erkenntniß entwickeln, sondern auch durch reines Denken einen neuen Erkenntnißinhalt e r z e u g e n will. (Auf die eigenthümliche Durchdringung der reflectirenden und der dogmatischen Methode, durch welche Fichte, Schelling und Hegel wieder vom Kriticismus zum Idealismus zu gelangen suchten, und welche nur nach dem Kriticismus möglich war, darf man freilich diese Bemerkung nicht anwenden). Die reflectirende Methode verzichtet auf eine eigentliche Erkenntniß des Unendlichen,

Absoluten, außer insoweit es mit erkannt wird, indem das Endliche erkannt wird, sie behauptet zwar, daß es eine Erkenntniß des Absoluten gebe, aber nur für das Absolute selbst; die dogmatische Methode dagegen hat die Tendenz, aus dem Begriffe des Absoluten heraus die Welt der endlichen Dinge zu construiren. Die reflectirende Methode erblickt den Grund aller Gewißheit darin, daß der Begriff des eigenen Ich demjenigen, der ihn denkt, seine Realität verbürgt, ohne jedoch, da dieser Begriff zugleich Anschauung ist, diese Verbürgung derjenigen durch die Thatsächlichkeit entgegenzusetzen; die dogmatische Methode darin, daß der Begriff des Absoluten seine eigene Realität verbürge, welche Verbürgung derjenigen durch die Thatsächligkeit entgegengesetzt wird. Jene erblickt den Schlüssel zur Lösung des Welträthsels im Selbstbewußtsein, diese in dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes.

Den ontologischen Beweis finden wir nun auch bei Leibniz. Wir schöpfen allerdings nach ihm wie nach Cartesius den Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens aus der Betrachtung unserer selbst. Wenn wir an uns selbst denken, sagt er, so denken wir an das Sein, an die Substanz, an das Immaterielle und an Gott selbst, indem wir Alles, was in uns beschränkter Weise ist, in ihm in schrankenloser Weise setzen. Aber nachdem wir auf diese Weise zum Begriffe Gottes gelangt sind, können wir nach Leibniz gleichsam die Brücke hinter uns abbrechen, denn wenn der ontologische Beweis richtig ist, so ist es offenbar ganz gleichgültig für denselben, woher wir den Begriff Gottes haben. Auch die Ergänzung, welche Leibniz, übrigens nach dem Vorgange des Cartesius, dem ontologischen Beweise gab, nämlich die Ergänzung durch den Nachweis der Möglichkeit Gottes, berührt das Wesen des ontologischen Beweises nicht. Der ontologische Beweis bleibt auch so ein Versuch, durch bloßes logisches Denken nach dem Satze des Widerspruches eine nicht zugleich anschaulich ergriffene Synthese zu bewerkstelligen.

Nur der Begriff G o t t e s verbürgt nach Leibniz seine Realität. Nur für Gott genügt es, möglich zu sein um wirklich zu sein, nur er hat den Grund seiner Existenz in sich selbst. Alle endlichen

Wesen haben den Grund ihrer Existenz außer sich und zwar, nach dem Satze vom zureichenden Grunde, der auf diese Weise, wie oben näher angegeben wurde, einen neuen Beweis für das Dasein Gottes an die Hand giebt, in Gott als dem sich selbst begründenden Wesen; für eine endliche Monade genügt es nicht, möglich zu sein um auch wirklich zu sein. Nichts desto weniger muß consequentermaaßen die Betrachtungsart des ontologischen Beweises auch auf die endlichen Monaden übertragen werden, und Leibniz überträgt sie auf dieselben. Sobald nur der Begriff der Möglichkeit in dem Sinne genommen wird, den er erhalten muß, wenn er statt auf das unendliche Wesen auf die endlichen angewandt wird, muß auch von jeder endlichen Monade gelten, daß ihre Möglichkeit ihre Wirklichkeit verbürge, denn auch den Begriff einer endlichen Monade können wir nicht denken, ohne ihr die Existenz beizulegen; alles, was wir denken, denken wir als existirend, wenn wir auch durch einen begleitenden Denkact diesen Gedanken für ungültig erklären können. Der Begriff der Möglichkeit auf endliche Wesen bezogen enthält aber ein doppeltes, die innere Möglichkeit, welche bei Gott allein in Betracht kommt, und die äußere Möglichkeit, d. i. die Vereinbarkeit mit den übrigen endlichen Wesen, — die Possibilität und die Compossibilität. So existirt nach Leibniz jede zugleich possible und compossible endliche Monade ebenso nothwendig wie Gott. Jede possible Monade drängt gleichsam dazu, ins Dasein zu treten, und sie tritt ins Dasein, sobald sie auch compossibel ist, d. h. sobald ihr die übrigen kein Hinderniß in den Weg legen.

Das Gesetz der Continuität erscheint nunmehr nur als ein anderer Ausdruck des Satzes, daß alles Mögliche auch wirklich ist, denn wo eine Lücke im Universum wäre, ein vacuum formarum, da würde eine mögliche, eine possible und compossible Monade fehlen.

Mit der Verbindung der Reflexion und des dogmatischen Verfahrens in der Philosophie Leibnizens steht seine eigene logische Theorie in Uebereinstimmung. Nach derselben beruht die Vernunft auf der Fähigkeit, auf unser eigenes Wesen zu reflectiren und durch diese Reflexion die nothwendigen Wahrheiten und die meta-

physischen Begriffe Sein, Substanz, Einheit, Gott u. s. w. zu gewinnen. Man darf hieraus zwar folgern, daß nach Leibniz alle Erkenntniß, auch die reine Vernunfterkenntniß ihren Inhalt aus der Anschauung nehmen müsse, allein die Art, wie der Inhalt aus der Anschauung genommen wird, wird von ihm so gedacht, daß er in Wahrheit eine Erzeugung des Erkenntnißinhaltes durch ein anschauungsloses Denken lehrt. Denn es giebt nach ihm Erkenntnisse, welche unabhängig von aller Anschauung durch den bloßen Satz des Widerspruches verbürgt werden und welche nur insofern die Anschauung zum Grunde haben, als die Subjectsbegriffe, denen sie gewisse Prädicate beilegen, aus der Anschauung stammen. Für solche Erkenntnisse, also für identische und zugleich synthetische Urtheile, scheint Leibniz unter anderen die mathematischen Grundsätze gehalten zu haben. Auf philosophischem Gebiete gehört nach dem Obigen der Satz, daß Gott existire, hierher. Dem Satze des Widerspruches stellt Leibniz denjenigen des zureichenden Grundes zur Seite. Es gebe zwei große Principien, auf welche alle unsere Schlüsse sich gründen, dasjenige des Widerspruches, kraft dessen wir das für falsch halten, was einen solchen einschließt, und das für wahr, was dem Falschen oder sich Widersprechenden entgegengesetzt ist, und dasjenige des zureichenden Grundes, kraft dessen wir annehmen, daß keine Thatsache wirklich, kein Urtheil wahr sein kann, ohne daß es einen zureichenden Grund hat, warum es sich so und nicht anders verhält, wenn auch diese Gründe meistens nicht von uns erkannt werden können. Während alle Erkenntnisse, die sich ausschließlich auf den Satz des Widerspruchs gründen indem sie sich in einfachere Ideen und Wahrheiten auflösen lassen, bis man zu den primitiven gelangt, deren Gegentheil unmittelbar als sich widersprechend zu erkennen ist, aus reiner Vernunft stammen und nothwendig gelten, stammen die anderen, deren Princip der Satz vom zureichenden Grunde ist, aus der Erfahrung und haben zufällige Geltung. Indem indessen Leibniz auf diese Weise den Unterschied der Sätze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes zu demjenigen der reinen und der empirischen Erkenntnisse in Beziehung bringt, kann er den Satz vom zureichenden Grunde nur in dem Sinne desjenigen von Ursache und

Wirkung nehmen, die empirischen Erkenntnissen nämlich beruhen auf Thatsachen, Thatsachen aber haben ihren zureichenden Grund stets in anderen Thatsachen, zu welchen sie in dem Verhältnisse von Wirkung und Ursache stehen. Als logisches Princip kommt der Satz vom zureichenden Grunde auch für die Entwickelung der auf Raisonnement beruhenden Erkenntnisse in Betracht, denn jeder Schluß, jede Folgerung muß sich auf ihn stützen. Aber auch in seiner metaphysischen Bedeutung als Causalitätsprincip muß Leibniz den Satz vom zureichenden Grunde auch auf die auf Raisonnement beruhenden Erkenntnisse beziehen. In der höchsten dieser Erkenntnisse nämlich, derjenigen der Existenz des vollkommensten Wesens, fließen die Sätze des Widerspruches und des zureichenden Grundes völlig zusammen, denn daß das vollkommenste Wesen nicht existire, wäre ein Widerspruch und deßhalb hat es den Grund seiner Existenz in sich selbst. —

Sehen wir uns schließlich nach einem Analogon Leibnizens in der griechischen Philosophie um, so können wir wiederum, wie bei Cartesius, nur an Anaxagoras denken. Mit Cartesius kann Anaxagoras insofern eher als mit Leibniz verglichen werden, als beide den Begriff des concreten lebendigen Geistes in seinem Gegensatze zur Materie zum Mittelpunkte der Philosophie machten. Mit Leibniz kann er insofern eher als mit Cartesius verglichen werden, als beide die positive Seite in der Entwickelung des Dogmatismus abschlossen und im Kriticismus ihre unmittelbare Fortsetzung fanden, — auch insofern, als beide die Philosophie auf den Boden verpflanzten, auf welchem sie ihre Erneuerung durch den Kriticismus fand und von neuem zum Idealismus strebte, Anaxagoras auf denjenigen Attikas, Leibniz auf denjenigen Deutschlands. Daß die Lehre Anaxagoras' dualistisch, die Leibnizens rein spiritualistisch ist, stört diese Analogie nicht, denn es ist eine Folge des Gegensatzes, welcher dem früher Bemerkten zufolge zwischen der griechischen und der christlichen Philosophie trotz ihres Parallelismus im Großen und Ganzen besteht. Die erste Geschichte der Philosophie konnte ihre dogmatische Periode zwar mit der Erkenntniß des Gegensatzes von Geist und Materie, aber nicht zugleich mit dem Monismus des Geistes beschließen, da

dieser nur das Ergebniß der Reflexion sein kann. Die zweite Geschichte der Philosophie dagegen konnte oder vielmehr mußte (vom teleologischen Gesichtspunkte) schon in ihrer dogmatischen Periode mit der Erkenntniß des Gegensatzes zwischen Geist und Materie den Monismus des Geistes, den reinen Spiritualismus, entwickeln, denn wie in der griechischen Philosophie die dogmatische Denkweise auch in der Periode der Reflexion noch fortwirkte, so anticipirte umgekehrt die christliche vermöge ihrer Beeinflussung durch die griechische und, was damit zusammenhängt, ihrer Beziehung zu einer tieferen und wahreren Religion bereits in ihrer dogmatischen Periode den Standpunkt der Reflexion. Eben deßhalb kann es auch nicht befremden, daß sowohl mit dem ersten als auch mit dem letzten Hauptrepräsentanten der dogmatischen Periode der christlichen Philosophie nur Anaxagores in Analogie gestellt werden kann, und daß der Höhepunkt, den der griechische Dogmatismus in Parmenides erreichte, in der christlichen Philosophie nur insofern sein Analogon gefunden hat, als Spinoza durch die völlige Einordnung des aus der Reflexion stammenden Inhaltes in die Form des dogmatischen Verfahrens der Tendenz nach systematischer Einheit zu genügen strebte.

Im Griechenthum wurde der Kriticismus nicht bloß in positiver Weise vorbereitet, indem die Philosophie immer mehr von ihrem vermeintlichen Gegenstande, der Außenwelt, zu ihrem wirklichen, dem im Selbstbewußtsein gegebenen vernünftigen Geiste, hingedrängt wurde, sondern auch in negativer, durch das Auftreten der Unphilosophie, welche die Vernunft dazu antrieb, das unmittelbare Vertrauen zu ihrer Macht zur gegründeten Einsicht in dieselbe zu entwickeln und selbst den Weg der Reflexion eröffnete. Ebenso verhält es sich im Christenthum. Zwar die Erneuerung des antiken Materialismus durch Gassendi und des antiken Skepticismus durch Montaigne, Charron, Sanchez, der längere Bestand, welchen Glanvil, Huet, Foucher, Bayle, durch die Lehren Cartesius', Malebranche's und Spinoza's zum Widerspruche angeregt, diesem Skepticismus gaben, der durch den

Verfall der Scholastik und das Emporblühen der Naturwissenschaft veranlaßte unklare Empirismus Bacons, der aus der naturwissenschaftlichen, der mathematischen, der politisch-juristischen und der theologischen Bewegung seiner Zeit entstandene intellectualistische Materialismus Hobbes' sind Erscheinungen, welche nicht mit dem Atomismus der Abderiten und der Sophistik in Parallele gestellt werden dürfen; sie müssen aus den mannigfachen Interessen und Bildungselementen, welche in der Uebergangszeit zwischen dem Mittelalter und der neueren Zeit wirksam waren, erklärt werden und sind für den Entwickelungsgang der Philosophie nur von secundärer Bedeutung. Aber es wurde auch durch die christliche Philosophie selbst eine ihr als ihr negatives Moment wesentlich zugehörige Unphilosophie hervorgerufen und zur Entwickelung getrieben. Diese von Locke ausgehende Unphilosophie entspricht dem Demokritismus und der Sophistik der Alten.

Während aber im Griechenthum die Unphilosophie erst auftrat, nachdem der Dogmatismus in Anaxagoras seinen Endpunkt erreicht hatte, heftete sie sich im Christenthum fast sofort an die Philosophie. Die Erklärung dieses Unterschiedes liegt in dem bisher über das Verhältniß der christlichen Philosophie zur griechischen Bemerkten. Cartesius, obwohl der Urheber der selbstständigen christlichen Philosophie, muß doch mit Anaxagoras verglichen werden, und so wird die Analogie in dem Sinne, in welchem sie behauptet wurde, gerade durch die nahe Beziehung zwischen Locke und Cartesius bestätigt.

Ein anderer Unterschied von wesentlicher Bedeutung zwischen der Unphilosophie des Alterthums und derjenigen der neueren Zeit, welcher gleichfalls auf den erörterten Gegensatz der alten und der neueren Philosophie innerhalb ihrer Analogie zurückweist, geht daraus hervor, daß bereits Cartesius begonnen hatte, auf die Thatsachen der inneren Wahrnehmung und des Selbstbewußtseins zu reflectiren, und daß daher der neuere Skepticismus nur bereits begonnene Untersuchungen in entgegengesetztem Geiste fortsetzte, während die Sophistik es als ihr nicht geringes Verdienst in Anspruch nehmen kann, die Philosophie zuerst auf ihr eigentliches Object hingewiesen zu haben. Die Sophistik ent-

deckte, mit anderen Worten, das Problem, an welches sie den Zweifel knüpfte, selbst, das Problem, wie das Seiende in der Erkenntniß sein könne, Gorgias von der Seite des Objects, indem er den scheinbaren Widerspruch bemerkte, daß der Begriff des Seienden einerseits demjenigen des Gedachten gleich, andererseits demselben entgegengesetzt ist, Protagoras von der Seite des Subjectes, indem er einsah, daß das Bewußtsein auf keine Weise aus sich selbst herausgehen kann, um die den Erfahrungen zu Grunde liegende Substanz zu erfassen. Locke dagegen fand das Bewußtsein dieses Problems bereits in den Meditationen des Cartesius vor, denn hier ist es bereits deutlich genug ausgesprochen, daß die der Außenwelt zu Grunde liegende Substanz, obwohl ein nothwendiger Gedanke, doch insofern nicht im Denken sein kann und thatsächlich nicht im Denken ist, als das Denken eines Gegenstandes das unmittelbare Erfassen desselben voraussetzt, — daß die der Außenwelt zu Grunde liegende Substanz sich ihrem Begriffe nach hinter ihren Erscheinungen verbirgt, ins Bewußtsein einzutreten verweigert, und daß andererseits das erkennende Subject in sich selbst eingeschlossen ist. Hume entwickelte nur das Problem des Substanzbegriffes im skeptischen Sinne weiter und hob das darin liegende des Causalitätsbegriffes heraus. Die Sophistik hat demnach mehr eigenthümlichen philosophischen Gehalt als der neuere Skepticismus. Auch waren ihre Hauptvertreter bedeutendere philosophische Köpfe. Es war weniger ein intellectueller als ein ethischer Defect, der sie in die negative Richtung trieb. Sie hatten ihre Lust an der Bethätigung der Macht des vernünftigen Denkens, wenn auch in seiner Selbstzerstörung; sie wandten sich zwar gegen die Autonomie der Vernunft, aber um darin die Souverainität derselben zu genießen. Locke dagegen wenigstens waren alle Ansprüche der Vernunft auf freie Bethätigung verhaßt; für das Motiv des Cartesius, das Wissen aus einem im Denken selbst liegenden Punkte zu entwickeln, hatte er absolut kein Verständniß, es galt ihm für selbstverständlich, daß das Denken sich dem zufällig Gegebenen unterordne, und er wandte sich nur deshalb der Erforschung des Erkenntnißvermögens zu, um die Wissenschaft gegen die Neigung der Vernunft, sich

der Leitung durch das blos Thatsächliche zu entziehen, sicher zu stellen.

Mit diesem Unterschiede hängt der zusammen, daß der vorkantische Skepticismus sich nur gegen die Möglichkeit der speculativen Erkenntniß wandte, diejenige der empirischen dagegen bestehen ließ, während der vorsokratische die Objectivität und Allgemeingültigkeit der Erkenntniß überhaupt aufhob. Die radicale Natur des vorsokratischen Skepticismus beruht freilich außer in seiner größeren philosophischen Substanz und Kraft auch darin, daß er noch keine unabhängig von der Philosophie ausgebildete empirische Wissenschaft vorfand.

Auch der Materialismus trat in der neueren Philosophie in wesentlich anderer Weise auf, als in der alten. In dieser ging er aus dem dogmatischen Idealismus hervor. Er war die erste Gestalt der Unphilosophie, der Skepticismus, der theils an ihn, theils an den eleatischen Spiritualismus anknüpfte (s. o. S. 56), erst die zweite. Dieser Materialismus war darum intellectualistisch, er verwarf die Sinne als Erkenntnißquelle des substantiell Seienden und gründete sich auf metaphysische Erörterungen von Sein und Nicht-sein. In der neueren Zeit dagegen entstand der Materialismus nicht aus dem dogmatischen Idealismus, sondern aus dem Skepticismus, genauer dessen erster mildester Gestalt, dem Empirismus. Statt intellectualistisch war er daher sensualistisch; er vermied den Widerspruch, eine andere Erkenntnißquelle als die Einwirkung von Körpern auf die materiellen Sinnesorgane anzuerkennen, um den anderen an seine Stelle zu setzen, daß aus körperlichen Eindrücken ein innerer Prozeß hervorgehe, in welchem ein erkennendes Subject entstehe und das hinter den sinnlichen Erscheinungen verborgene substantielle Sein zum Objecte gewinne. — Daß in der neueren Zeit der Materialismus nicht direct aus dem dogmatischen Idealismus hervorging, erklärt sich daraus, daß dieser von vornherein von der Reflexion durchdrungen war und deshalb nicht, wie der antike, das wahrhaft Seiende schlechthin mit der sich als Außenwelt darstellenden Substanz identificirte, — daß, mit anderen Worten, der Spiritualismus im neuern Dogmatismus, ungleich demjenigen im

antiken, sich seines Gegensatzes zum Materialismus bewußt war. Und daß sich der neuere Materialismus statt dessen aus dem Skepticismus entwickeln konnte, erklärt sich daraus, daß dieser nur die Möglichkeit der speculativen, nicht die der empirischen Erkenntniß bestritt.

Ein bemerkenswerther Unterschied zwischen dem vorkantischen und vorsokratischen Materialismus besteht darin, daß dieser die Substantialität der Seele nicht bestritt, sondern nur die Substanz derselben für materiell, jedoch vom Leibe verschieden, erklärte, jener dagegen die Seele zwar für immateriell gelten ließ, aber eben deshalb auch ihre Substantialität leugnete und sie als ein Erzeugniß des materiellen Leibes setzte. Der vorkantische Skepticismus zwar behauptete, nachdem er den Substanz-Begriff verflüchtigt hatte, es sei möglich, daß das Bewußtsein einer materiellen Substanz als solcher eigne, im Materialismus aber, welcher dabei blieb, die den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegende Substanz als ein Gegebenes zu betrachten, und demgemäß den Substanz-Begriff in dogmatischer Weise zur Grundlage seiner Metaphysik machte, äußerte sich die die christliche Welt durchdringende Einsicht in die gegensätzliche Natur des Geistes und der Materie dadurch, daß er es nicht versuchte, die psychischen Erscheinungen als unmittelbare Thätigkeiten der Materie zu betrachten, sondern den Begriff der Seele als eines immateriellen Princips festhaltend behauptete, dieses Prinzip entstehe auf geheimnißvolle Weise aus den verwickelten Wechselbeziehungen der im Leibe verbundenen materiellen Substanzen.

Gegen die Annahme einer analogen Bedeutung der von Locke ausgehenden Bewegung für die christliche Philosophie einerseits und des Demokritismus und der Sophistik für die griechische andererseits scheint nichts mehr zu sprechen als die Thatsache, daß in der ersteren neben dem Materialismus auch der Spiritualismus und zwar ein seines Gegensatzes zum Materialismus sich bewußter Spiritualismus aufgetreten ist, — in Berkeley. Daß überhaupt schon im dogmatischen Zeitalter der christlichen Philosophie ein solcher Spiritualismus möglich war, ist bereits hinreichend erklärt; das Auffallende liegt darin, daß er nicht bloß

in der idealistischen Richtung (in Leibniz), sondern auch in der mit dem Empirismus beginnenden sich entwickelte. Denn daß Berkeley nicht bloß äußerlich mit dieser zusammenhängt, sondern ihr innerlich angehört, liegt auf der Hand. Auch er hat keinen Begriff von einer anderen Wahrheit als derjenigen, welche sich dem Geiste ergiebt, wenn er sich unbedingt den zufälligen Thatsachen unterordnet; auch ihm fehlt jede Ahnung davon, daß die Vernunft sich nicht bloß nach den Dingen, sondern daß sich auch die Dinge nach der Vernunft richten müssen. Seine ganze Leistung besteht ja eigentlich nur in einer genaueren Feststellung dessen, was wirklich thatsächlich ist, und in der Aussonderung der Meinung, welche der Verstand unbewußt und unwillkürlich zu den Thatsachen hinzuthut. Es sei keine Thatsache, findet er, daß wir unabhängig von unserem Wahrnehmen existirende Dinge wahrnehmen, thatsächlich haben wir es überall nur mit unseren Vorstellungen zu thun, es sei eine Abstraction, unwahr wie alle Abstractionen, das Vorgestellte ohne die Vorstellung denken zu wollen. Die wahrhaften Thatsachen aber gelten ihm für etwas in Beziehung auf die Vernunft durchaus Zufälliges; von der ursprünglichen Thatsache, in der Cartesius zugleich einen denknothwendigen Satz aufgezeigt hatte, ist bei ihm keine Rede. Die Berufung auf den Willen Gottes, der nun einmal uns und in uns diese bestimmte Erscheinungswelt geschaffen hat, schneidet jeden Gedanken an eine vernünftige Nothwendigkeit ab. Es ist charakteristisch für Berkeley, daß er in einer an Bacon erinnernden Weise überall nach dem äußeren Nutzen einer wissenschaftlichen Untersuchung fragt, und daß er der Mathematik wegen ihres demonstrativen Charakters abhold ist; erklärte er doch sogar die Untersuchungen der höheren Mathematik, namentlich der durch Newton und Leibniz begründeten Differential- und Integral-Rechnung für unnütze Spielerei.

Ein Kind dieses Geistes als Vertreter des Spiritualismus zu erblicken wäre in der That äußerst befremdlich, wenn sein Spiritualismus wirklich von der Art desjenigen wäre, welcher sich mit dem Intellectualismus zum Idealismus verbindet. Es wäre ein Widerspruch, dessen die menschliche Natur nicht wohl fähig zu

halten ist. Berkeley's Spiritualismus ist aber in der That ganz anderer Art. Es ist in Wahrheit nicht der vernünftige, sondern der vernunftlose Geist, den er für das allein Reale erklärt. Denn er sieht im Geiste nichts anderes als einen Vorstellungs-Complex, dessen innere Bewegungen einen ihm äußerlich aufgedrungenen Gesetze unterliegen. Die Erscheinung dieses Spiritualismus wird vollends verständlich, wenn man seinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Lehre Lockes und seinen mittelbaren mit derjenigen Cartesius' erwägt. Cartesius hatte bereits jene Unterscheidung des eigentlich Thatsächlichen und dessen, was der Verstand unwillkührlich hinzuthut, ausgesprochen; er hatte gezeigt, daß wir keine körperliche Substanz wahrnehmen, sondern, die Existenz des Wahrgenommenen außer dem Bewußtsein voraussetzend, hinzudenken, während er die Existenz unserer selbst als bewußten Subjectes und der Vorstellungen der Außenwelt als unserer Modificationen für eine wirkliche Thatsache erklärt hatte. Locke, dessen Name die Geschichte der Philosophie ohne die Meditationen des Cartesius vermuthlich gar nicht kennen würde, gestand ein, daß der Begriff der Substanz, welche den Sinnendingen zu Grunde liege, nur derjenige eines dunklen Etwas sei, in welchem wir eigentlich nichts Positives denken und der darum nur wenig nütze, — indem er freilich dasselbe vom Substanzbegriffe überhaupt, also auch von der geistigen Substanz, annahm; er räumte ferner ein, daß die Existenz von Dingen außer uns weder eine intuitive noch eine demonstrative Erkenntniß und demnach nicht absolut gewiß sei. Wenn nun Berckeley sich entschloß, dieses dunkle ungewisse Etwas aus der Reihe seiner Begriffe auszuscheiden und an die Stelle von materiellen Dingen Vorstellungsinhalte zu setzen, so gehörte dazu weder speculative Begabung noch Neigung; sein geistlicher Stand genügt, uns die Richtung seines Denkens begreiflich zu machen.

Man kann als den gemeinsamen Ausgangspunkt der drei Richtungen der Unphilosophie in der neueren Zeit, des Materialismus, des Spiritualismus und des Skepticismus die Locke'sche Ansicht von dem Ursprung unserer Vorstellungen bezeichnen, welche ihrerseits auf Cartesius zurückweist. Cartesius hatte in den em-

pirischen Vorstellungen diejenigen, welche Affectionen unserer Sinnesorgane durch die Körper ausdrücken und deren Inhalt wir als Eigenschaften der afficirenden Körper setzen, von denen, welche wir als Zustände u. s. w. unseres Ich innerlich wahrnehmen, unterschieden. Hieran anknüpfend nahm Locke zwei Quellen an, auf welche alle Vorstellungen zurückzuführen seien, die Reflexion oder die Wahrnehmung durch den inneren Sinn, und die Sensation oder die Wahrnehmung durch den äußeren Sinn. Er glaubte ferner zu bemerken, daß von einem substantiellen Sein uns weder die Reflexion noch die Sensation etwas zeige, — in der That mit Recht, denn nur aus dem Selbstbewußtsein, welches der Reflexion und Sensation zu Grunde liegt, können wir den Begriff der Substanz schöpfen (Locke und der spätere Skepticismus wissen die Thatsache, daß wir diesen Begriff haben, nach ihrer Lehre einen Begriff ohne eine Erkenntnißquelle, aus welcher er geschöpft wäre, nicht zu erklären). Der Materialismus nun leugnete einerseits die Reflexion als besondere Erkenntnißquelle, und nahm andererseits an, daß uns die Sensation die Materie als substantiell Seiendes kund thue. Der Spiritualismus Berckeley's leugnete umgekehrt einerseits die Sensation als Erkenntnißquelle, indem er alle Gegenstände des Erkennens als etwas in uns selbst Seiendes setzte, und nahm andererseits an, daß die Reflexion den Geist als etwas substantiell Seiendes erfasse, denn als ein substantiell Seiendes stellt sich in seiner Lehre der Geist dar. Der Skepticismus endlich vollzog die in dem Lockeschen Erkenntnißbegriffe selbst angelegte Entwickelung. Er hielt im Wesentlichen an der Unterscheidung zweier Erkentnißquellen fest, wenn er auch die Reflexion gegen die Sensation zurücksetzte, machte aber Ernst mit dem Lockeschen Gedanken, daß in keiner dieser Quellen substantielles Sein zu Tage trete. Wenn nämlich Hume auch in der Umarbeitung seiner Essays zu dem Werke über den menschlichen Verstand den Substanzbegriff dem Wortlaute nach bei Seite ließ, so bildet derselbe doch der Sache nach das Object seines Zweifels, denn der Begriff der Ursache, des Wirkenden, ist demjenigen der Substanz äquipollent, er faßt wenigstens im Sinne Platons und Leibnizens das Reale als das Beharrende im Wechsel, während der Begriff

der Substanz, inwiefern er von demjenigen der Ursache unterschieden wird, das einheitliche Subject in der Vielheit seiner Bestimmtheiten hervorhebt.

Um den Vergleich der vorkantischen und der vorsokratischen Unphilosophie durchzuführen, würde auch die Art und Weise, auf welche sich in jeder von beiden die Negation der praktischen Vernunft mit derjenigen der theoretischen verband, zu erörtern sein. Hier wird es indessen genügen, ganz im Allgemeinen daran zu erinnern, daß diese Verbindung in der That auch in der von Locke ausgehenden Bewegung vorliegt.

Schluß.

Kant glaubte den sicheren Weg der Wissenschaft, welchen die Logik, die Mathematik und die Naturwissenschaften schon so lange gingen, endlich auch für die Philosophie gefunden und so dem bisherigen Verfahren derselben, welches ein bloßes Herumtappen gewesen sei, ein Ende gemacht zu haben. Es ist wahr, daß er eine feste Grundlage der Philosophie, in deren Anerkennung sich ihre berufenen Vertreter zu gemeinsamer Arbeit zu einigen vermocht hätten, nicht vorfand. Wenn er selbst noch die Logik für eine sogar im wesentlichen vollendete Disciplin ansah, so hat sich seitdem der Kampf vorzugsweise gerade auf dieses Gebiet hinübergespielt. Es ist aber nicht minder wahr, daß es seit Kant in dieser Hinsicht nicht besser geworden ist; die Aussicht auf eine Begründung der Philosophie, welche sich allgemeine Anerkennung zu erzwingen fähig wäre, scheint niemals ferner gelegen zu haben als gegenwärtig. Wer dennoch an dem Glauben festhalten will, daß Kants Vernunft-Kritik die letzte Epoche in der Geschichte der Philosophie eröffnet habe, wird sich daher vor allem eine andere Ansicht von dieser Geschichte bilden müsse als diejenige, welche Kant dem Urtheile über die Bedeutung seiner Lehre zu Grunde legte. Denn sonst würde er Kant selbst, da die Philosophie noch immer jenen sicheren Weg der Wissenschaft sucht, zu Jenen rechnen müssen, deren Philosophiren als ein bloßes Herumtappen ebenso gut hätte unterbleiben können.

Die hier vorgetragene Ansicht über die Geschichte der Philosophie wird sicherlich in vielen Punkten der Berichtigung bedürfen. Eine Ueberzeugung aber muß dieselbe bei dem unbefangenen Leser, wofern derselbe sie nicht schon hat, zu erwecken im Stande sein: daß diese Geschichte, obwohl sie von keinem Fortschritte be-

richtet, welcher demjenigen gleichartig wäre, dessen sich die Mathematik seit Jahrtausenden, die Naturwissenschaft seit Jahrhunderten erfreut, doch ebenso wenig ein bloßes Herumtappen, sondern einen inneren Zusammenhang, eine organische Entwickelung, um einen früher gebrauchten Ausdruck zu wiederholen, die in einem bestimmten Gebilde ihr Ziel hat und durch die Anlage zu diesem Ziele von Anfang an beherrscht wird, zum Inhalte hat.

Der Großartigkeit dieser Entwickelung gegenüber kann der Vorwurf, daß die Philosophie hinter den empirischen Wissenschaften zurückgeblieben sei, nur lächerlich erscheinen. Wen soll auch dieser Vorwurf eigentlich treffen? Die Philosophie selbst und die Welt, deren Dasein den philosophischen Trieb erweckt, sind unempfindlich dafür, und die Philosophen können nicht dafür, daß sie es mit einer schwereren Aufgabe zu thun haben als die Empiriker. Oder sind etwa im allgemeinen die vom Eros Erfüllten in Folge eines dunklen Verhängnisses oder eines verborgenen psychologischen Gesetzes träge und schwache Geister gewesen? Stehen ein Platon, Cartesius, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte einem Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton, Gauß, Linne, Lavoisier an Tiefe und Klarheit, Kraft und Energie des Geistes nach? Wenn es auch wahr wäre, daß die Philosophie von ihrem Ziele noch weiter entfernt wäre als alle übrigen Wissenschaften von den ihrigen, so würde daraus eben nur folgen, daß ihr Weg sich nicht so rasch zurücklegen lasse als die jener, und man müßte sich mit dem Gedanken zufrieden geben, daß es so für die Gesammt-Entwickelung der Menschheit nothwendig sein werde. Es ist aber nicht wahr. Es ist eine Folge des Unterschiedes der Philosophie von den speciellen Wissenschaften, daß die Geschichte dieser eigentlich erst beginnt, nachdem sie das, was Kant den sicheren Weg der Wissenschaft nennt, erreicht haben, während die reine Philosophie, wenn sie an dem entsprechenden Punkte angekommen sein wird, dicht vor dem Ende ihrer Geschichte stehen wird. Die Mathematik wächst nach einem anderen Gesetze als die Naturwissenschaft; sie hat sich nicht wie diese fortwährend durch Hypothesen und Irrthümer hindurchzuarbeiten. Die Philosophie wächst wieder nach einem anderen Gesetze als demjenigen, welches

innerhalb ihres Unterschiedes der Mathematik und der Naturwissenschaft gemeinsam ist.

Mit Kants Auffassung der Geschichte der Philosophie fällt aber zugleich sein Anspruch, ihren Grund endgültig gelegt zu haben. Wer sich entschließt, einen inneren planmäßigen Zusammenhang in der Reihe der philosophischen Systeme anzuerkennen, wird zwar den Glauben, daß Kant die Philosophie in das letzte Hauptstadium ihrer Entwickelung eingeführt habe, festhalten, aber nicht die fernere Aufgabe in die bloße Auslegung und Ausführung des Kantischen Systemes oder auch nur des Kantischen Standpunktes setzen können. Er wird sich dem gegenwärtig oft gehörten Losungsworte der Rückkehr zu Kant anschließen können, aber nicht, um bei Kant stehen zu bleiben, sondern um von ihm aus zu dem Standpunkte zu gelangen, den das seit ihm Gedachte vorbereitet hat.

Daß dieser Standpunkt durch die immer mehr sich vereinigende Arbeit der Berufenen bald werde erreicht werden, und daß er der letzte sein werde, dazu giebt die Erwägung Hoffnung, daß die Philosophie sich nicht mehr ihrem inneren Bildungstriebe überlassen will, sondern durch ihren inneren Bildungstrieb zu dem Entschlusse geführt worden ist, ihre Geschichte zu begreifen und auf Grund dieses Begriffes ihren ferneren Lauf mit Freiheit zu bestimmen. Dazu giebt ferner die Erwägung Hoffnung, daß die Menschheit in das Alter gelangt zu sein scheint, in welchem sie ihren Bildungsgang überhaupt selbst bestimmen und leiten muß, und daß sie dies nur durch fest gegründete philosophische Einsicht vermag.

Druck von E. S. Mittler & Sohn in Berlin, Kochstraße 69. 70.